

Олег Гуцуляк

ФІЛОСОФІЯ УКРАЇНСЬКОЇ СУТНОСТІ

**соціокультурні
сенси алхімії
національного
буття**





Олег Гуцуляк

ФІЛОСОФІЯ УКРАЇНСЬКОЇ СУТНОСТІ

**соціокультурні
сенси алхімії
національного
буття**



АртЕкономі
видавництво ТУУТ

Київ
2016

УДК 130.2(=161.2)
ББК 87.3(4Укр)
Г 97

Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника
Кафедра філософії та соціології
Наукова бібліотека
Інститут розвитку суспільства
Лабораторія соціолінгвокультурології
Соціологічна асоціація України
Івано-Франківське регіональне відділення
Наукове товариство імені Шевченка
Івано-Франківський осередок
Національна спілка краєзнавців України
Івано-Франківська обласна організація

За підтримки

Інституту розвитку суспільства (Івано-Франківськ, Україна)

За сприяння

Інституту стратегічного аналізу нарративних систем (Україна–Ізраїль)

Гуцуляк О. Філософія української сутності: соціокультурні смисли алхімії національного буття [Текст] / Олег Гуцуляк. — К. : Арт Економі, 2016. — 256 с. : іл.

У новій монографії автор пропонує розглянути теми міфополітики, філософії культури та соціальної етнології з позицій україноцентризму, порівняльно-історичного методу та образно-чуттєвого потенціалу.

Для науковців, викладачів вишів, студентів, учителів, фахівців гуманітарної галузі, а також для тих, хто цікавиться проблемами минулого, сучасного та майбутнього України.

Рецензенти:

доктор філософських наук, професор *О. В. Халансіс* (Дніпропетровськ)
доктор соціологічних наук, професор *І. Ф. Кононов* (Старобільськ)
доктор філологічних наук, професор *І. В. Козлик* (Івано-Франківськ)
доктор історичних наук, професор *О. С. Жерноклесв* (Івано-Франківськ)

*Світлій пам'яті моїх
батьків*

*Орисі Михайлівни Гуцуляк
(з дому Томин;
23.10.1935, Городенка –
5.12.2008, Івано-
Франківськ)
та
Бориса Михайловича
Гуцуляка
(17.07.1927, Задубрівці –
20.11.2015, Івано-
Франківськ)*

ISBN 978-617-7289-20-2

© Олег Гуцуляк, 2016
© Видавництво «Арт Економі», 2016

ЗМІСТ

Epistema depudata: апологія пілігримства	6	Пророк у поемі «Мойсей» Івана Франка	179
МЕТАФІЗИЧНА УКРАЇНА	18	Чому вірші? Щодо поетичності української нації	183
Україна Середземноморська (Ucraina Mediterranean, Ουκρανία Μεσογείου)	19	Лицарі святого Бьоля, або «Мандрований град» в сучасному українському літературному процесі	185
Автономна Нація як Велика Пригода та її Радикальний Ворог	28	Арійська зоря Ярослава Ороса	198
Україна: культура вини і культура сорому	30	СОНЯЧНА «ТІНЬ» ЄВРОПИ	203
Українська писанка як феномен сили	41	Гламур і «туга за жахом»	204
Україна священних могил і Золоте царство богів та героїв	44	Варвар як «Тінь» європейської людини	207
Історіософія кенозису Русі: від Малоросії до України	70	Гуманітарні праві та нова культурна революція	214
Українці в небезпеці стати жертвами помсти творчого дару	78	Горить листя...: Ніцше та шлях Воїнів Буття	218
Київська спокуса московського євразійства	83	МОЖЛИВІСТЬ ПРИНЦИПУ	222
Малорос як тип втікача від свободи	88	Звернення до монархістів України	223
Україна як проблема мобілізації принципів національної культури	94	Необонапартизм — нова відповідь на геополітичні виклики глобалізації	227
Українська ідея в контексті Книг національного буття	104	Ми — моральна більшість!	233
Метафізична Україна у ментальному хронотопі	117	ПРО АВТОРА	235
Діалектика інтровертного та екстравертного начал буття українського етносу	131	<i>Марта Войцехівська-Павлишин.</i> На шляху традиції духу і науки	236
Український солярний космізм	146	<i>Євген Баран.</i> Вихід із тіні патосу	240
«Аркан»: гуцульський танець ініціації	158	ВИБРАНІ ПУБЛІКАЦІЇ АВТОРА	243
Україна наша езотерична: на шляху шевченківського ініціанта у «Воїна Буття»	160		
НАРАТИВНА УКРАЇНА	174		
Іван Франко — таки Каменярь: модернізм — неомодернізм — сучасність	175		

Epistema denudata: апологія пілігримства

Есеї



Світлій пам'яті
мого «хрещеного батька» в літературі
Юрка Покальчука (1941–2008),
пілігрима у метафізичні світи слова
і добувача трансфізичних смислів буття

1.

Епістема — давньогрецьке слово. Означає не тільки знання, вміння, здатність що-небудь робити (походить від дієприкметника epistamenos — «той, хто знає, як»), а й є іменем того чудовиська, котре ахейці та троянці, іонійці та афіняни розташовували на носі корабля — воно знає, як подолати стихію титана Океана...

«...Ідола Симаргла варяги встановили на носі свого човна... Дерев'яний людиноптах гордо стояв на носі човна, оглядаючи шлях попереду. А ніс Хоконового човна прикрашала лише стара тріснута дерев'яна «масмі» — ведмежа голова грубої роботи. Вої Хальблота, коли напивалися увечері, кричали Хоконовим воякам: «Веслярі дохлого Масмі!..» Ті у відповідь підіймали над бортом лейдангу голих дівчат, подарованих Йосифом, і, регочучи, радили Хальблотовим варягам зробитися свнухами...»

(В. Єшкілев, О. Гуцуляк, «Адепт», 1995, 1997)

Щоправда, бачимо і статую богині Епістемі — поряд із двома іншими богинями, Доблесті (Арети) та Мудрості (Софії), — на будівлі знаменитої бібліотеки Цельсія в Ефесі. Вона заклично піднімає лівою рукою поділ свого плаття, пропонуючи дізнатися, що ж там за дракони замешкали у неї під сподом...

«...Чистота страшить, але вабить тих, хто її втратив і відтак ненавидить шляхетність духу, намагається принизити високе і знищити чисте, довести янгола до падіння і в такий спосіб заспокоїтись, урівнюючись з тим, що недавно сліпило його сонячною недосяжністю».

(Ю. Покальчук, «Те, що на споді», 2001)

2.

Сучасна епоха породжена титанами Ренесансу з його ницістю ізольованої особистості, з його розривом із антично-середньовічними абсолютами; Ренесансу, котрий, звеличуючи людину («гуманізм»), перетворює її на безпринципового артиста, носія аморальності, бісівства та титанізму, на самого в собі «трансцендентального регулятора» (О. Лосєв, «Естетика Відродження», 1978), на носія принципу «Роби, що хочеш» (гасло раблезіанського Телемського абатства), засудженого Святим Письмом (Суд., 21:25), на постулятора значно ширшої «пропозиції свавілля» (В. Єшкілев, «Повернення деміурґів», 1998).

...Морська буря, яку описує Рабле, — це стихія Ренесансу. В якомусь часі захитався навіть Пантаґрюель: «Господи, спаси нас! — молився він. — Проте, хай не буде за бажанням нашим, але хай сповниться твоя свята воля!» Але боротьби він не залишає. Коли ж, зрештою, мандрівники досягають берега, мудрець Епістемон так підсумовує щойно пережиту подію: «Слід постійно звертатися до небесних сил, закликати їх, просити, молити. Але цим обмежуватися і цим заспокоюватися не слід, нам також слід докладати зусиль і всіма засобами їм сприяти. Нехай вибачать мені базіки, я базуюся безпосередньо на Святому Письмі...»

«...Так само, як посеред збуреного моря, що на необмежених просторах здіймає і опускає велетенські хвилі, на човні сидить моряк, довірившись вутлому суденцю, — так серед мук спокійно сидить людина, сподіваючись та покладаючись на principium individuationis...»

(А. Шопенгауер, «Світ як воля і уявлення»)

І додамо, що «невихід у море» аж ніяк не порятує — все одно поглине стихія титанізму або як Платонову Атлантиду, або як Гессівського Йозефа Кнехта... І тільки ті, які не побояться близького кінця навігації і вирушать у подорож, стануть «отцями-пілігримами»:

«...Хто ми? Куди йдемо? Ми втратили керівництво, мов вітрильник у збуреному морі, котрий то світліє, з'являючись на гребені хвилі, то темніє, падаючи вниз. З якого порту ми відплили? Хто знає? І у який порт прямуємо?.. Можливо, нам відкриють це інші моряки, котрих теж кидає з волі хвиль і чий корабель проносить повз нас, або ті, що підняли на щоглі сигнал, або ті, що надіслали нам записку в пляшці? Але чи знають вони більше того, що знаємо ми самі? Вони теж прочани у цьому збуреному морі. Де ж тоді набудемо ми істину, як не в самих собі, у тій Думці, посередництвом котрої ми спілкуємося з абсолютною природою? Де, як не в голосі інтуїції, котрий лунає всередині нас? Невірно! Ми думаємо, що зникнемо, перетворюючись на прах. Але нам не спадає на думку, що закон і сприйняття закону, зрештою, не одне й те ж. Що тільки осягаючи закон, ми живемо, ми безсмертні, як безсмертний сам закон. Під поверхнею явищ те, що живе, творить, що є причиною всього».

(Р. У. Емерсон, «Лекції про сучасність», 1841–1842)

І стануть засновниками нових держав, завойовниками принцес та королівств, відкривачами нових континентів і просторів для чудових Великих Пригод Духу і Звитяги.

3.

«...Ця культура (аполлонівська, «осаяна», «метафізика світла». — О. Г.) завжди повинна була спочатку повалити царство титанів і потвор і завдяки могутньому божественному шахрайству та повним втіхам ілюзіям щодо жахливої глибини погляду на світ та на найуразливішу здатність страждати стати переможцем...»

(Ф. Ніцше, «Народження трагедії з духу музики»)

Ірландська сага «Битва біля Маг Туїред» оповідає про висадку із численних кораблів божественних королів-деміургів Племен Богині Дану. Вигнавши суперницьку расу «мішкуватих» (Фір Болг), вони вступили у жорстоку боротьбу з демонічними фоморами, персоніфікаторами прикордонного стану світу. Від кабали у фоморів свого часу заледве порятувався на північних островах представник попередньої раси поселенців Ірландії — Фергус, чийм потомством і були королі-деміурги, котрі повернулися і, щоправда, на певний час навіть стали рабами фоморів. І тільки імітуючи стан останніх, напівбог-напівфомор король Луг-«Сяючий» Довгорукий, на прізвисько Самілданах-«Вдатний у багатьох ремеслах одночасно», здобуває перемогу в поєдинку із володарем фоморів, своїм дідом Балором, вразивши його із пращі в єдине магічне око.

«...Коли в оп'янінні дією розмахував працею і посилав смерть, у нього було таке відчуття, мовби він гасить цим і власне життя, мовби розтрачує останні сили і, летячи разом із смертоносним каменем,

кидається сам у прірву знищення, згідний загинути, тільки би ненависний ворог впав на мить раніше, ніж він...»

(Г. Гессе, «Сідхартха»)

Арнольд Тойнбі пояснює те, що збагнув цей кельтський аналог Феба (Аполлона): єдиний засіб, яким можна спрямувати Племена Богині Дану до перемоги, — це пробудити у них примітивну та універсальну здатність до бездумного наслідування фоморів, тобто до мімезису, що є одним із засобів механізації людського життя та діяльності, і міметичний перехід від старійшин-фоморів до першопроходців-королів знаменує процес перетворення варварства на цивілізацію. До мімезису може додуматися тільки деміург (Urheber), який маніпулює неживими об'єктами в такий спосіб, що вони слугують людям для здійснення їхніх цілей. Як бог речами, деміург так само маніпулює механізованими людськими створіннями. Недаремно іпостась Луга — сонячноликий Огма, винахідник огамічного письма та вмільий боєць кием, цей кельтський Геракл зображався в оточенні людей, чий вуха з'єднувалися з язиком бога-короля-деміурга тоненькими ланцюжками.

«...Абсолютна диктатура — це найпримітивніший... і тільки механічний, тобто ілюзійний, вид всемогутності».

(К. Кантор, «На захист Відродження»)

І через тисячу років у країні колишнього кельтського племені гельветів запановує доктрина заперечення свободи волі Жана Кальвіна. Тут, у Швейцарії, вихованець швабської протестантської родини Герман Гессе виводить на терени літератури образ Республіки Касталія з її «грою в бісер» і доводить до абсурду гасло «Роби, що хочеш» раблезіанського Телему, цього, за Анрі Глюксманом, світського варіанту Реформації.

«...Жити так, як кожному хочеться; ця особливість, говорять, є власне наслідок свободи, коли як наслідок рабства — відсутність можливості жити, як хочеться».

(Арістотель, «Політика»)

4.

Власне Ренесанс почав посилено розвивати магічні вчення, астрологію, чародійство і ворожіння, котрі були перероблені у строгу дисципліну наук, яких налічують понад двадцять. Як зазначив Валерій Брюсов, власне Ренесанс зумів і магію зробити певною раціональною доктриною, вніс осмисленість і логіку у ворожіння, науково обгрунтував літання на шабаш і статеві зносини з чортами... І все це через ту ж сваволю підпорядковувати свою свободу волі глибинних сил, захованих енергій, Дракона, Тіамат, прихованого Імама, макрокосмосу. Людина стала розглядати себе дзеркалом останнього, «мікрокосмосом», і як людина є такою, яка сама по собі НіЩО, вона не більше, ніж камінь, не свобідна, але зумовлена необхідністю (Марсіліо Фічіно, 1433–1499), і, зок-

рема, необхідністю безобмеженого прагнення до нового, до прогресу не людини, а людської свавільної могутності.

«...Є тільки постійні пошуки нових інтересів, нових розваг, нових почуттів, нових пригод, нових відкриттів, нових революцій, нових радощів, нових жалів, нових...»

(Д. Белл, «Культурні протиріччя капіталізму», 1976)

Щоб порятуватися, як зазначають Деніел Белл та Олександр Мень, слід звернутися до вмістилища живих значень на глибинних рівнях буття, котрі навіть є реальнішими й дорожчими від справжніх живих істот. Звернутися, щоб побудувати на їхній основі **власний «ідеальний» світ (комплекс Пігмаліона), здійснити «супернарацію»,** що відбувається лише як «...реставрація міфобуття — комплексу казкової свободи, обмеженої лише кордонами комфорту... психіки... відбувається реставрація одного з найглибинніших прагнень людської волі — воління бути богом свого персонального світу, упорядником його енциклопедії» *(В. Єшкілєв, «Повернення Деміургів», 1998).*

Як на нас, то на це спроможні тільки **королі-пророки** (араб. «кахін»), євр. «кахан», хазар. «каган»). Вони вступають у герць, з одного боку, із **корольми-жерцями** (араб. «набі аль-малік»), які закликають лише до авторитету минулого, а з другого — з **корольми-містагогами, виродженими корольми-деміургами** (араб. «набі аль-маджус»), які покладаються на свою силу маніпуляції з магичним як засобом спасіння. Власне **«загальна справа» російського косміста Миколи Федорова — це апологія фараона-самодержця-містагога й аж ніяк не «воскресіння предків».**

«...Група єврейських пророків... досягла свободи у вираженні моральної інтуїції і наділила Ісгову тими рисами, котрі виробило їхнє мислення. Наша цивілізація зобов'язана їм більше, ніж ми могли б уявити... Але єврейські пророки насправді здійснили найважливішу якісну зміну, і, що трапляється ще рідше, зміну до ліпшого, але поняття свободи ніколи не входило у концепцію Ісгови, вироблену пророками.»

(А. Н. Уайтхед, «Пригоди ідей», 1933)

Феномен королів-пророків («бене-ха-небіім» — «сини пророчі», тобто наступники пророка Мойсея) зароджується тоді, коли **втрачається Кивот Заповіту** (тобто відбувається занепад «королів-жерців», тобто відбулася «зміна Еону (Віку)», за К. Г. Юнгом), біля якого ще в дитинстві служив засновник цього руху Самуїл Сілоамський.

«...Посередині стояла бронзова статуя Кадеш... Біля ніг статуї Ратибор побачив дерев'яний кивотик. Він підняв його й відкрив. У кивоту лежав шматок запліснявілого пергаменту... від тертя пергамент почав розпадатися на клаті: пліснява прозерла його наскрізь і повністю знищила текст... Учні Мелхиседека здавалося, що на порозі його свідомості стоїть нове видіння... Знайомий неспокій огорнув

його єство і... він... переступив межу суцільних речей і у місячному сяйві отримав Об'явлення».

(В. Єшкілєв, О. Гуцуляк, «Адепт», 1997)

Як зазначає шийтський теолог, **відмінність між пророком та містиком** у тому, що містик не хоче повертатися зі спокою, якимось відчувши його; і навіть неминуче його повернення не має нічого суттєвого для людини. **Повернення ж пророка — креативне**, він повертається, щоб «...зануритися у потік часу з метою контролювати сили історії і тим самим створювати новий світ ідеалів. Для містиків спокій після відчуття є чимось кінцевим, для Пророка — це пробудження у ньому самому від струшуючих сил психологічних зусиль, котре розраховане на повну зміну світу людини» *(Сайїд Муджтаба Мусаві Ларі, «Пророцтво», 1994).* **Пророк** доносить до людей Божественне знання, вільне від будь-яких форм ілюзій та помилок, він — **тлумач, екзегет. Король-пророк встановлює обряд входження у культуру**, позначення членства у співтоваристві, пов'язаного як із минулим, так і з майбутнім, проклямає «спокутування» взаємних гріхів батьків та дітей, благовоління перед фактом зв'язку поколінь, дає переосмислення значень священного та профанійного.

5.

«...Є у корабля і двійник-паяц — корабель дурнів, вони ж паяци, вони ж ідіоти та безумці. В XV ст. корабель паяців рішуче взяв гору над трагічним, аж до знаменитої сатири Себастьяна Брандта 1494 року і не менш знаменитої картини Босха — котра була частиною вітваря, слід нагадати... Будь-який корабель перетворюється на корабель дурнів, якщо він не зазнає корабельної аварії. Християнство без Розп'яття — корабель дурнів. Людина з державою, але без особистості, — корабель дурнів. Ще через сто років цю метафору розгорне у «Робінзоні Крузо» Дефо, та й «Подорожі Гуллівера» точніше було назвати "Корабельна аварія Гуллівера"...»

(святи. Я. Кротов, «XVI століття: корабельна троща як прогрес»)

Власне зрушення центру авторитету від сакрального до профанійного, від мудрості до дурості є домінуючим показником епохи Модерну. Хоча це явище призводить інколи до інтригуючої незвіданості демонічного та гедонізму (і навіть морального виродження), проте основний вектор спрямований власне до того, що Гегель називає «самодостатнім духом» як витоком істинної суб'єктивності, пошуки котрого приводять до досягнення абсолютного, благоподібного знання, тобто прорив у профанічне має за мету відшукати у ньому священне, хоча й у незвичному вигляді.

Отже, якщо зсув авторитету у бік до профанічного слід іменувати **«Модерном», то власне сам «прорив» (акме) з нього до нової сакральності є «модернізмом».** Предтечами останнього стали Микола Гумільов та «акмеїсти» (ширше — «символісти», «неокласики», «сюрреалісти»). Плодом цього прори-

ву став філософського виміру дискурс неомодернізму завдяки Мірчу Еліаде, Джозефу Кембеллу, Отто Ранку, Полло Сентіву, й увінчався він концепцією «гієрогамії» («священного шлюбу») Космосу і Хаосу, Героя і Пани, духовного і матеріального, коли досягається відокремленість суб'єкта та об'єкта, і формою вираження творчого начала у людині стає «абсолютна міфологія» (Олексій Лосєв), де ототожнюється суб'єктивне та об'єктивне, і можливе людське існування, власне, як постійне подолання конечності буття, жорстокого безглуздя життя. Ставши домінуючим лейтмотивом у культурі, дискурс (нео)модернізму набуває «легітимності» на теренах гносеології як синтез ірраціоналістичного та раціоналістичного ідеалізмів, і сам синтез розглядається як такий, що відповідає потребам «постіндустріального суспільства» і своїм «нерепресивним» характером відрізняється від буржуазного «галілейського» проекту науки і техніки Модерну (що реалізує себе у науково-технічній революції).

Якоюсь мірою тенденцію «альтернативного проекту» технократичній, розсудливо-емпіричній раціональності Модерну репрезентують неоромантичні рухи 60–80-х рр. XX ст., «трансцендуючи» всі чинні етичні норми та вимоги, ставлячи акцент на естетично-експериментальному досвіді, не співвіднесеному з минулим: авангардне мистецтво, «молодіжна», або «cool-» субкультура, «повернення у природу», «людина-інститут», «контруніверситети» тощо. Але, кажучи словами Карла Маркса, у них була воля, але здатність була відсутньою.

«...Мистецтво форми, авангарду вичерпалось на сьогоднішній момент. Замість модернізму вже нічого бути не може, бо він грається залишками культурного гештальту. Далі вже шляху немає. Може виникнути нова цілісність, або мистецтво загине. Але я вірю в нову цілісність, і мені видається, що ця нова цілісність знаходиться в межах того явища, яке сучасні культурологи називають ойкуменізмом, тобто мистецтвом, яке вимагає від кожного автора створення власної ойкумени... Знову ж таки, це ще одна з можливостей, вона може... бути розкритикована, і ця критика породить відчуття іншого шляху».

(В. Єшкілев, «Доповідь на "Імпрезі-міжсезонні"», 1995)

Тільки у 90-х рр. XX ст., з бурхливим розвитком постіндустріальних та інформаційно-технологічних тенденцій, відбулася зміна ставлення до метафізики та зняття заборони на метафізичну проблематику, а звідси — і синтез раціоналістичного та ірраціоналістичного ідеалізмів вбачається у взаємопроникненні раціонального та ірраціонального типів мислення, у плавному переході від одного рівня свідомості та діяльності до другого, і навіть у відносності самої цієї дихотомії. Звідси знімається й проблема демаркації науки і ненауки, емпіричної науки та метафізики. Воліють навіть говорити про відродження натурфілософського стилю мислення (але вже не обмеженого вивченням природи, а такого, що стосується і людини), про постання на традиції

натурфілософії нової розробки метафізичної проблематики та створення т. зв. «нової метафізики», про «всесвітній антинауковий рух», про «Нову епоху Просвітництва» (чи просто — «Новий вік», «Нью Ейдж»), що на часі інформаційної та біологічної революції характеризується «новим діалогом» людини-деміурга з природою, закономірності цієї епохи залежать від складного переплетення космічних факторів, зокрема й людського (*див. нашу статтю «Фактор маяя» у журн. «Плерома», 1996, ч. 1–2*). З наукою урівнюються інші форми суспільної свідомості — релігія, міф, магія, гра, мистецтво, поезія, мовлення як таке, тобто вся сукупність вимірів «культурного простору» (за Ернестом Кассіроером). А такі форми душевної діяльності як сон, марення, фантазія набувають характеру справжніх проявів людської сутності.

Іншими словами, у теперішню епоху постає «посткультурна» видимість вже часткового здійснення (прориву-«акме» до) перебування («гешпенінг») у «Абсолютно Іншому» (за Гербертом Маркузе); у «нерепресивній діонісійній цивілізації нового типу, що лежить по той бік неврозу історії» (за Н. Брауном); в анархічно-діонісійній почуттєвості, що повинна стати засобом відновлення космічної всеєдності, що йде на зміну «нарцистичній Великій Відмові» ліво-радикально-постмодерністського руху 60–90-х років XX ст.

Коріння останнього — в інтелектуальних прорахунках кінця XIV ст., коли Захід, за Р. Уівером, здійснив «жахливий вибір» на користь оккамівського номіналізму, і цей вибір означає відмову від віри у трансцендентні цінності («універсалії»), від віри в існування джерела Істини, котра супер-наративна, тобто поразка, що нанесена номіналізмом логічному реалізму, стала вирішальною подією західної культури як такої. І саме діонісійство постмодерного «прориву у профанне» (щоб відшукати у ньому примарне «Ельдорадо») є не ніцшеанське, а гегелівське — воно «...являє собою незбурено ясний спокій» (Гегель), іманентний безособистісний спокій, бо досягається, що трансцендентне доступне нам тільки через іманентне (відкриття іманентної божественності у самих явищах і навіть у самій людині), а отже, слід відродити традицію «визволення Бога» з «трансцендентного» в іманентний світ (як хрестоносці-пілігрими визволяли від мусульман «Гріб Господній»), так, як стародавні греки у щорічних діонісіях символічно демонстрували визволення Діоніса-Загрея від безумства (стану «не від світу цього») богинею Великою Матір'ю Кібелою (символом іманентного світу, сил, що йдуть із надр земного буття) у день зимового сонцестояння, коли сонце «повертається до світу»...

«...Трансцендентність та іманентність... виражені... так як сонце трансцендентне землі і водночас своїм світлом, теплом і прагненням іманентне їй».

(Б. Вишеславцев, «Етика преображеного Еросу», 1931)

6.

Сама трансценденція є «тайною», «несубстанційним абсолютом» (за Гербертом Маркузе), «Ніщо» (за Жаном-Полем Сартром), що ототожнюється зі «свободою». Еріх Фромм конкретизує її як спонтанну активність цілісної, інтегрованої особистості, Д. Донцов — інтегрованої нації, а Е. Кехлер — як «життєву силу» («продукт цілісності органічної конституції»), йдучи за Фрідріхом Ніцше, у якого «життя» являє собою специфічну волю до акумуляції життєвої сили (нім. Macht — «сила», «влада»), і ця ж «воля до влади» є не буття, не становлення, а лише пафос — «найелементарніший факт, з якого тільки й виникає становлення, дія» (Ф. Ніцше), творчість, деміургія.

Відповідно, за А. Боймлером, «...здійснюючою силою та самим творчим життям є міф, який — джерело всіх цінностей і аксіологічних установок, першоджерело всякого творчого осмислення і творча єдність цих діянь». Адже у цьому першоджерелі «...виявляється певний мовби накопичений у доісторичну епоху капітал людського буття... Значення цієї субстанції розкривається посередництвом духовного процесу, що здійснюється в історії. Під час цього процесу... виникнуть нові витoki, котрі у якості реальностей — найвеличніший приклад такого роду являє собою «вісьовий/стрижневий час» — у свою чергу стануть передумовами інших утворень. Але цей процес охоплює не все людство в цілому — він йде на висотах свідомості окремих людей...» (Карл Ясперс), у царинах індивідуальних рефлексій мислителів та митців, а отже, матиме тривалий та неоднозначний характер.

Хоча й можливе протилежне явище, спричинене безпосередньою зацікавленістю мас, як от «...неграмотні люмпени (негритянських кварталів США. — О. Г.) переказували один одному найскладніші концепції культурного націоналізму (негритюду. — О. Г.), не передбачені для їхнього розуміння» (Н. Сосновський), що, зрештою, вилилося у растафаріанство та музику «реггі».

«...Ми переживаємо на сьогоднішній момент стрижневий потік. Це мистецтво, яке намагається шукати себе перед лицем племейства».

(В. Єшкілев, «Доповідь на "Імпрезі-міжсезонні"», 1995)

Але це явище у середовищі негрів Ямайки стало можливим тому, що вони постулювали себе «іманентними» носіями (королями-пророками) «трансцендентної» для них імперії Хайле Селасіє (принца-раса Тефарі), імперії, де «...гіпостазування міжіндивідуальних цілей, рішення за свобідним вибором підпорядкуватися створеному для себе правопорядку... знаходить своє символічне вираження в особі глави держави» (Отто Вейнінгер), або «Бога Світла» (за Роджером Желязни), іудейського Магеда, мусульманського Махді, шиїтського «набі аль-імамі», перського Мітри, буддистського Майтреї, езотеричного Хельгі Аватари... Всі вони — міфологічні образи спонтанного суспільства, яке, за Умберто Еко, «...спиралося б на вільну, радісну приналежність кожного його члена як частки до того самого універ-

сального тіла», «...у відношенні до якого, — продовжує М. Мерло-Понті, — ми формуємо уявлення не як люди або емпіричні суб'єкти, а як такі, що освітлюються єдиним світлом і беруть участь у єдиному, не руйнуючи його єдності».

Повернутися до ідеологеми «Сонячної імперії» (королівства, Республіки, «Res Intima») можна, за Жан-Полем Сартром та Леопольдом Сенгором, тільки через переживання, що тісніше зв'язує людину із буттям, ніж рефлексія, бо емоція, збігаючись із реальністю, не стільки виражає пізнання, скільки є саме пізнання, готове до дії, вже сама дія.

І цим переживанням, цією емоцією є страх.

«...Страх обумовлений відсутністю хоч якогось опертя, сталості, певності у житті людини. Опертя немає, перш за все, у родинних стосунках... у самому просторі».

(О. Різниченко, «Дорога додому», 1997)

7.

Страх запановує у душі українського обивателя, який опинився у ситуації розриву між вимогами, котрі не реалізуються у світі, і наявним світом, що не відповідає таким вимогам (антитеза належного і сущого). Він змушує шукати оптимальне співвідношення із сьогоденням. А тому не дивно, що значна частина громадянства ставить перед собою мету не так «розбудувати державу» (що на побутовому рівні рефлексії асоціюється з корупційністю та відсутністю належних соціально-правових гарантій), а «розбудувати свободу для (чогось)» — визнає за доцільне встановлення режиму «залізної руки» (диктаторського типу) у політико-економічній площині, яка б якщо й не стала в один ряд із наддержавами, то, принаймні, забезпечила б гідне життя її підданих.

«...Германці, зруйнувавши Римську імперію, стали перед необхідністю створення Римської імперії германської нації».

(Д. Корчинський, «Спадок померлого дідуся», 1994)

Власне цей зсув української ментальності до загальногромадянського очікування на Диктатора-Лицаря (як Шночет чи де Голь) і навіть на власну Імперію є свідченням кризи попереднього уявлення українства про те, як зазначає соціопсихолог Олена Донченко, що розвиток вільної та незалежної України піде автоматично у напрямі до матеріального добробуту і процвітання, адже український народ має багату мову, чарівну пісню, багатомільйонне населення, родючу землю під сонцем, тобто «не Зевс, не Пан, не Голуб-Дух, — лиш Сонячні Кларнети», як писав Павло Тичина.

Тепер альтернативою «сонячним кларнетам» постулюється Пан — «жах перед Живими Знаками трансцендентних об'явлень як спосіб існування... як містична відкритість «шляху війна», відомого з навколоезоте-

ричної літератури. Цим шляхом Заратустра виходить назустріч Сонцю, цим шляхом прямує в Ікстлан дон Хенаро в книзі Карлоса Кастанеди» (Олександр Кац).

Так, як набагато століть раніше клан йакі племені тольтеків на чолі з Накшитшучітлем-Кецалькоатлем рушив у Гватемалу з центральної Мексики для збереження вихідних вчень. Так, як творці ацтекської імперії Теночтитлану вийшли під проводом своїх королів із печерного Астлану-Атлантиди. Так, як «сини сонця» — творці імперії інків — з андських печер Пакарітампу. Так, як предок династії франкських королів Мерovej — з печери чудовиська у «країні Хуг», спонукавши надалі своїх нащадків-германців вирушити в мандрівку світом під проводом королів, герцогів-«воєвод» та їхніх «золотих родів». Вони — носії сакральної сили, пробудженої у битвах з чудовиськом Печер, із «...набожністю Печери...», котра просто не знає духовного і сприймає духовне Ми, що входить в одушевлене тіло, як просте відображення божественного світла. Арабське слово для цього — «іслам», покірність... «іслам» є власне неможливість Я як свободної сили перед обличчям божественного... у Августина, як пізніше у Спінози, відсутнє поняття сили, і проблема свободи співвідноситься у нього не з Я і його волею, але як із зануреною у людину частиною всезагальної «пневми» (Освальд Шпенглер).

Відмовившись від концепції святих як актуалізаторів та активізаторів свободної сили, не дивно, що ісламський та протестантський світи знаходять медіаторів між людиною та Великими Силами у божественному світлі («метафізика світла») або колективному безсвідомому («тіамат»), тобто узагальнено, за святим Бонавентурою, у силі, що діє у матерії. І якщо августиніанці та мусульмани визнають тільки можливість наближення душі до Бога завдяки благодаті — зсилання Ним світла у матерію, то протестанти, як раніше їхні попередники, т. зв. «німецькі містики» (чиї твори видавав друком Мартін Лютер), через поняттєву спекуляцію намагаються самостійно пізнати Бога і душу, яка є реальна, бо її «дно» — божественної природи, не сотворене, ідентичне з Богом, а отже, душа може бачити Бога.

Але хай яка «внутрішня робота» особистості веде до глибин душі, однак результати її неодмінно об'єктивізуються, повертаючи людину до «світу відчуженості та ворожнечі», з якого вона намагається вирватися. Фрідріх Ніцше у цьому протиріччі закликав знову і знову повертатися у глибини, ставати адептом Вічного Повернення (Der Wiederentdecker). Микола Бердяєв вбачав можливою реалізацію тільки у потойбічній «містичній бутності», коли часу не буде, а буде вічність...

Автор «Троянди світу» Даниїл Андреев, проте, вважає, що занурення у духовну трансценденцію «...робить набутий досвід об'єктом релігійного, філософського та містичного осмислення і навіть матеріалом своїх художніх творів, маючи поряд з іншими значеннями неминуче застережувальний зміст... повернувшись, прочанин (виокремлення наше. — О. Г.) приносить спогади ще

більш беззаперечні і, так би мовити, вичерпні... і... з європейських письменників, цього був причетний поки що якнайбільше Данте»...

Але прочанами «туди ж», у «трансфізичне», до первісної Тіамат, були і Гільгамеш, і Еней, і Орфей, і Іштар, і Геракл...

Хтось звідти приніс квітку вічної молодості, хтось — знання про прийдешню славу Риму, хтось витягнув на білий світ триголового Цербера...

А комусь (Орфей) не вдалося повернути звідти кохану (Еврідіку), а хтось (Іштар) залишив там замість себе цапом-відбувайлом мужа (Таммуз)...

У кожного — свій досвід (via experientiae).

«...Сходження Христа в пекло, де його справа спасіння стосується навіть померлих. Психологічним еквівалентом тут слугує інтеграція колективного безсвідомого, що становить суттєву частину процесу індивідуації».

(К. Г. Юнг, «Аіон»)

Україна Середземноморська (Ucraina Mediterranean, Ουκρανία Μεσογείου)



МЕТАФІЗИЧНА УКРАЇНА

В сучасній ситуації роздвоєності (розтроеності, почвертування) національного духу українцям, усвідомлюючи свою європейську ідентичність і рятуючись від домінантного пресу «старшого брата / північного сусіда», варто б не так прагнути рухатися в напрямку західного всенівілюючого моноцентричного світу (з абсолютним домінуванням англо-саксонської цивілізації), а спрямовувати свій прорив у «Середземноморський світ» (з осмисленням ідеї Юрія Липи Української ПриПонтиди як «затоки» цього світу).

Русь-Україна від Дунаю до Кавказу завжди була морською («таласократичною»), на відміну від суходільної Московії, в якій «чудь начудила да мера намерила». Україна — традиційна морська і річкова держава. Ми любимо воду, водяну гладь і водяні простори.

«...Норманська теорія зображує початок Русі як становлення типової таласократичної цивілізації. Зі шляхом із варяг у греки — головною водяною артерією. Наші предки були не тільки гіпержорстокими воїнами на кораблях, але й дуже жвавими торгашами, які захопили ринки Багдаду та Константинополя. Зовсім як так нелюбимі зависливими московитами англосакси» [21].

І предок Русі — скіфський бог моря, човнів і коней Геракл-Тагімасад. Тобто Ярослав-Дажбог. Він же — святий Юрій, Урай-воротар (у волинських веснянках), він же — арійський бог Индра («Ядро»), переможець Врітри («Воротаря»): «...Ріки говорять: русло вирив нам Индра, він, що має в руці блискавицю; він забрав, убив Врітру, який затримав води. Могутністю та силою вбив Врітру, ти випустив ріки, що їх проковтнув дракон. Индра вбив того, що затримував ріки, Врітру». Від Индри понесли у своєму череві звільнені ним ріки-корови священний плід, який позначався певною геометричною фігурою — ромбом, трикутником, мальтійським хрестом, свастикою тощо.

Й арії-скіфи — «земноводні», рептилоїди, за Геродотом, діти дніпровської напівдві-напівзмії, яка народила їх від Геракла, або, за осетинським епосом про нартів, — від змієподібних водяних Донбеттирів.

І за українською казкою про «Яйце-райце», ми — від Оленки-змійви, дочки старої Зміїхи з-за моря, яка наказала синові першої людини розпочати не тільки рільництво, а й судоплавну торгівлю. Син першого чоловіка одружився на дочці Зміїхи й успадкував її володіння¹.

¹ Яйце-райце [Електронний ресурс] : українська народна казка. – К. : Веселка, 1989. – Режим доступу: http://chytanka.com.ua/ebooks/index.php?action=url/view&url_id=1909.

Звісно, у казці ім'я змінено у відповідності до княгині Ольги (у хрещенні Олени), яка ввела Русь в орбіту культури Середземноморського світу — царства святих Константина та його матері Олени (роки життя прибіл. 255–329). Це ж ім'я носила й творець Середземноморської цивілізації Олена Прекрасна, яка одним своїм поглядом зрушила тисячі ахейських кораблів через море до Трої...

Ми — торгівельна таласократія нащадків мудрої відьми-рептилії. Інколи кораблі-лодії та козацькі чайки змінювали на «кораблі степів» — чумацькі упряжі з волами, але суті — не змінювали.

Для Середземноморського світу є вимушеним співіснування різних культур, а отже, і виключена будь-яка уніфікація, — це не просто *modus vivendi*, а світовідчуття.

Саме Середземномор'я перше створило справді демократичне співтовариство етносів «від Кордови до Києва» (Готфрід Бенн). Пізніше, щоправда, в цей світ була занесена карфагенської генези «уніфікаційна» інфекція, наслідком чого й постав пізньокласичний імперський Рим (і його нащадки-покручі — Другий і Третій Рим).

Проте в своїй «здоровій» основі Рим Середземноморський, велич якого оспівували Віргілій («Четверта еклога»), Данте («Епістола») і Петрарка («Африка»), — в тому, що він поєднав європейську, африканську й азіатську кров, плекаючи в народних душах цього регіону спогад про заповітний «Золотий вік» Урана-Сатурна, в якому був повною мірою дієвим духовно-герметичний принцип блаженного життя «внизу (на землі), як на верху (на небі)». Саме великі європейці Гете, Гельдерлін, Ніцше і Камю заразили людство своєю тугою за «середземноморським небом», що невіддільне від землі (телурократія) і моря (таласократія), але що стоїть вище них (уранократія) і тому — неподільне.

А отже, доступне для всіх, хто так чи інакше причетний до цього культурного світу, що зачаровує дух і душу.

Владний істеблшмент («Система») в сучасній кризово-перехідній ситуації України намагається знайти офірного «цапа-відбувайла» у самій політичній системі (формі). Дехто знаходить інших «хлопчиків для биття» — москалів, євреїв, масонів, МВФ, Сороса, нашу власну ментальність, геополітичне розташування («ні вашим, ні нашим») тощо.

Нас намагаються розрадити концепцією типу Збігнева Бжезінського, де Україні відводиться не остання роль у колективній безпеці Європи та навіть Євразії [1].

Також Генеральний секретар НАТО лорд Дж. Робертсон сказав, перебуваючи у Києві, що «територія та «вирішальна роль» роблять Україну ключовою для гарантування тривалої стабільності у Європі» [2].

Без сумніву, такий тренд є вигідним для таласократичної Великобританії, яку представляє вищезгаданий лорд, бо Велика Британська імперія після другої світової війни змінила форму імперської морської влади (таласократії) венеціанської фінансово-мондіалістської олігархії і надала їй вигляду англо-американської «нової Римської імперії» під формальним керівництвом маріонеткового «німого велетня» Сполучених Штатів, котрий у часи обох Бушів, Клінтона та Обами виступає в ролі впертого, тупого лакея Британської імперії [3].

Слід також мати на увазі, що фундаменталістський іслам — це ударний загін англо-саксонського імперіалізму від Косово до Мінданао. На це парадоксальне зауваження нам запропонують згадати 11 вересня 2001 року. Так, атака ісламістів на США відбулася. Але для чого була ця атака? Щоб розбудити сплячого та лінькуватого самозакоханого велетня-теленя. Так, як колись давня семітська богиня Ханнаханна надіслала осу вжалити сплячого бога хеттів Телепінуса (давньогрецького Телефа, пораненого списом Ахілла; він же — прообраз Короля-Рибалки з епічного рицарського циклу про Грааль), бо тільки він міг перемогти гордого арійського бога вод Аруну.

Насправді ж «велетень» опинився в полоні, рабом-големом, який забув свою справжню сутність: США, власне, є продовженням і еманациєю телурократичного Риму, який протистоїть таласократичному Карфагену, а Рим, у свою чергу, є еманациєю телурократичного євразійського проекту Александра Великого. Виникає запитання: хто ж тоді є еманациєю таласократичного Карфагену? Природно, Арабський халіфат (як несправедливий заперечується шийтською традицією як легітимне утворення, тому не слід ототожнювати його з Ісламським світом!), від часів торгівельних кораблів в Індійському океані до «кораблів пустелі», від якого й перейняла естафету Англо-Саксонська імперія.

Так, Україна є підсонням Міжмор'я (Мезоталасії), і, без сумніву, слід було б «для більшого щастя» розрадитися саме таким баченням своєї місії.

Ну і що з того! Автор «Міфу ХХ століття» Альфред Розенберг пропонував фіорерові створити на незорих просторах від Карпат до Волги союзу Тисячолітньому Рейхові могутню та незалежну Україну. Реальна політика нацизму не передбачала нічого подібного.

Обманюватися знову — після «совітської» та «німецької» спокус — чи буде доцільно?

Але не слід також погоджуватися на наступне категоричне твердження представника ідеології геополітичного тоталітаризму:

«...Україна як держава не має жодного геополітичного смислу. У неї немає ні особливої культурної вісті універсального значення (sic! — О. Г.), ні географічної унікальності (??? — О. Г.), ні етнічної винятковості (??? — О. Г.). Історичний смисл України відбитий у самій її назві — «україна», тобто «окраїна», «погранична територія» (sic! — О. Г.). В епоху Київської Русі території

нинішньої України були центром державності східних слов'ян, для яких у той час Володимир (пізніше Москва) був східною окраїною («україною»), а Новгород — північною. Але у міру перетворення Русі із слов'янської держави на євразійську імперію геополітичні функції найбільших центрів радикально поміняли своє значення. Столицею імперії стала Москва, а Київ перетворився на другорядний центр, де перетиналися євразійський і середньоевропейський впливи. Про жодний синтез культур не могло бути й мови (??? — О. Г.). Вірогідно архаїчніші, суто російські православні пласти були піддані дійовому впливу з боку динамічної і «модерністичнішої» Західної Європи... Безумовно, українська мова і культура своєрідні і унікальні (! — О. Г.), але якогось універсального значення (??? — О. Г.) вони позбавлені... Все це прирікає Україну на маріонеткове існування і геополітичну службу таласократичній («морській», тобто англо-саксонській. — О. Г.) стратегії в Європі» [4].

Отже, з вищенаведеної цитати випливає, що в Україні відсутні «особлива культурна вісь універсального значення», «етнічна винятковість», її самоназва (а отже, і самоусвідомлення) означає «окраїнність», «периферійність», «маргінеси»... Не те, що Росія, яка і «мега-», і «гіпер-», і «супер-». Принаймні, начебто, Росія виконує місію «врівноваження» полюсу романо-германського Заходу полюсом слов'яно-тюркської Європазії (and the rest), а Україна — це лише такий собі «доважок», *epitheton ornans*.

Нехай і так. Те, що було, те було. Воно відбулося, не переграє інакше.

Проте знаємо, що «Камінь, який відкинули будівничі, став главою кута» (Пс., 117:22; пор.: Пс. 18:3; 1-ше Послання Петра, 2:5). К. Деламар, французький політик, сенатор і близький друг імператора Наполеона III, писав у своїй книзі «15-мільйонний європейський народ, забутий в історії»: «...В Європі існує народ, забутий істориками... Цей народ існує, має свою історію, відмінну від історії Польщі й ще більше відмінну від історії Московщини. Він має свої традиції, свою мову, окрему від московської й польської, має виразну індивідуальність, за яку бореться. Історія не повинна забувати, що до Петра I той народ, який ми сьогодні називаємо рутенами, звався руським, або русинами, а його земля звалася Руссю, або Рутенією, а той народ, який ми нині зовемо руським, називався москвинами, а їх земля — Московією. В кінці минулого століття (XVIII. — О. Г.) всі у Франції і в Європі вміли відрізнити Русь від Московії» (Casimir Delamarre. *Un peuple européen de quinze millions oublié devant l'histoire*. — Paris, 1869) [5].

Завжди актуальною залишається можливість еволюції (розвитку), те, що може статися. Доки процес не завершився, як зазначає британський творець «філософії процесу» А. Н. Уайтхед, доки його результат не отримано, наявні різні можливості розвитку цього процесу, існують альтернативи, історія закономірна, але не фатальна, вона не є наперед визначена у способах своєї реалізації, завдяки чому на основі здійсненого історичного вибору та його

результатів і наслідків відбувається переоцінка цінностей. Прогрес, нагадаємо О. Дугіну слова слов'янофіла М. Данилевського, полягає не в тому, щоби постійно йти в одному лінійному напрямку, а в тому, щоби «обійти» все «поле» у всіх його напрямках [6].

У цьому аспекті нагальною є потреба визначення вектора орієнтації зусиль українського етносу. Швидше за все, ним є «стрижень цінностей (Істина, Віра, Краса, Благо, Добро, Справедливість)», на який накручуються спіралі історії, перетворюючи сучасність на всечасність метаісторії [7], а саме, як пише російський мислитель М. Лосський, верхня частина спіралі містить процеси, паралельні і подібні процесам, що відбуваються в нижчій її частині, але — внаслідок впливу попереднього розквіту — досконаліші [8]. Цей «стрижень цінностей» і є «...те вічне, якому шляхетна людина довіряє свою власну вічність і вічність своєї діяльності, вічний лад речей... бо тільки він визволяє в ній силу, завдяки якій її коротке життя в цьому світі продовжується і стає тривалим» [20]. Цей вічний стрижень є сутністю, тобто основним, головним, що характеризується тим, що набуто та збережено. Саме німці, як зазначає Г. Фіхте, володіють такою постійністю, такою сутністю, незважаючи на багаточисельні різновиди та стадії, що переходять одна в одну, свого довгого розвитку. Саме завдяки цій сутності всі вони мають щось спільне, єдність думки та почуттів і внутрішній зв'язок.

Але ситуація прогресу (вибору того чи іншого «вектора»), спонтанної самоорганізації та розвитку можлива тільки за наявності особливого стану нелінійної системи — «нестійкості» (стан системи поблизу точки біфуркації, за І. Пригожиним), коли навіть випадковий незначний вплив (наприклад, «деміургійна нарація», що так вдатно описана у проекті «Тьон-Укбар» Х. Л. Борхесом) може привести до нового принципово іншого стану (синергетика наполягає на тому, що навіть якщо можна знати початкові умови, то майбутнє залишається принципово непередбачуваним» [18]), обумовити те, що зі спектра можливих (віртуальних) відносно стійких структур виникає в даний момент [9].

Свого часу А. Н. Уайтхед визначав, що нація може вичерпати потенції якоїсь форми цивілізації (так, наприклад, на XIX ст. українська цивілізація «вичерпала» «візантійську» форму; в XVII–XVIII ст. вже паралельно з наявною відбувалося становлення, потім безжально перерване, «барокової» форми), але не вичерпати своїх творчих сил. У цьому випадку можливий певний «перехідний період», іноді супроводжений стражданнями та горем: «Такі... переходи до нових типів цивілізації можливі тільки тоді, коли думка випереджує реалізацію. Енергія націй спрямовується вперед до нових пригод уяви... Виникає світ мрії, з тим, щоб у відповідний момент дати поштовх до дії... Перш ніж рушити в Америку, Колумб міркував про далекий Схід, про кулястість землі, про безмежний океан. Пригоди рідко досягають задуманої цілі. Колумб не доплив до Китаю. Але він відкрив Америку» [10].

Без сумніву, такою «мрією Колумба» для російських правих є «некласичне неоевразійство» (термін В. Костева), що «...будується на загальнометодологічному принципі мультилінійності соціально-історичного процесу, паралельному співіснуванню й розвитку різних культурно-історичних систем цивілізаційного типу, кожна з яких має свою логіку розвитку, свою культурну доміную, власні цінності, цілі й пріоритети... Незважаючи на варіативність євразійських ідей у різні періоди, загальним для них залишається: 1) мультилінійний підхід до оцінки історичного процесу, заперечення можливості існування єдиної для всього світу лінії соціально-історичного розвитку; 2) сприйняття Євразії як особливої географічної, соціально-історичної й соціокультурної суперструктури; 3) визнання життєздатною для Євразії самостійної еволюції як самоорганізованого цивіліогенезу (виокремлення наше. — О. Г.), що спирається на багатоманітність національно-культурних традицій, норм, цінностей і досвід тисячоліть толерантного («компліментарного», за Л. Гумільовим. — О. Г.) співіснування народів» [11]. За суттю, неоевразійська «колумбова мрія» залишається «каботажним плаванням» (вздовж «берега Євразії», тобто традиційного і нестрашного), в той час як сам Колумб «пустився берега», кинувся у вир океану — і став адміралом Океану та віце-королем Нової Іспанії.

Вторить А. Н. Уайтхеду швейцарський геополітик Д. де Ружмон: «Цей творчий поступ Європи я вже бачу насамперед у стародавній легенді про те, як Зевс викрав Європу. Саме стрибком на Захід, до моря і до пригод розпочинається легендарна Європа (виокремлення наше. — О. Г.)» [16]. Те ж саме говорить член Римського клубу, академік Б. Гаврилішин: «...В цей історичний для України момент у нас мають бути майже неосяжні мрії... згодом вони повинні трансформуватися в мобілізуючі видіння, а потім треба багато працювати, щоб перетворити їх на реальність. Це і є наш виклик» [17].

У цьому сенсі українцям пропонується як «відгук» на «євразійський виклик» сформуванню власний «концепт-проект» (design force), виходячи з потенційних можливостей, зокрема й не реалізованих у минулому. За словами Ю. Вассіяна, «ми ж маємо перед собою власну майбутність і тому минуле досліджуємо не з уваги на нього самого, але головню з уваги на спосіб вияву своєї волі в будові дальших ланок історії» [19].

Вектор пошуку запропонував німецький філософ («Німець каже...») Й. Г. Гердер (1744–1803) у «Деннику моєї подорожі в 1769 році»: «...Україна стане колись новою Грецією; прекрасне підсоння цього краю, весела вдача народу, його музичний хист, родюча земля колись прокинуться; з тільки малих племен, якими також були греки, постане велика, культурна нація, і її межі простягнуться до Чорного моря, а звідтіля ген у далекий світ» [12].

Але що зробило Грецію, що зробило греків нацією? Той самий Гердер чітко дає відповідь: «...обопільна родова та національна ненависть» [13]. Тобто образ ворога (hostis), того, з ким (чим) «нам» «некомпліментарно». Північноамериканські піонери такий стан відчували поряд з індіанцями, іспанці часів

Колумба та німці минулого століття — з євреями, росіяни — з «особами кавказької національності» («чорними»; яка іронія, адже терміном «кавказець» Ку-Клукс-Клан визначає приналежність до білої раси). Греки буквально проголосили: «ми» (елліни) і «вони» (варвари).

Російські неоевразійці зі шпальт офіційних українських видань відкрито розпалюють ворожечу між народами (подаємо мовою оригіналу): «...борьба двух цивилизаций — индивидуалистской европейско-атлантической и коллективистской православно-славянской — продолжается на новом витке истории. Особенность этого вселенского противостояния в новом тысячелетии заключается в том, что к коллективистским цивилизациям относятся китайско-конфуцианская и исламская (sic! — О. Г.). Составят ли они коалицию или союз цивилизаций-коллективистов в этом вселенском противостоянии Добра (Мы) со Злом (Я)? Каждый из нас является вольным или невольным участником этого исторического противоборства... Народ Украины терпеливо ждет своего нового мессии, нового Тараса Бульбу, который суровой дланью вразумит «славных пращурів правнуків поганих», где же, в какой цивилизации на самом деле место Украины и права какого человека нам надо защищать» [93].

Агітатори невдало маніпулюють тут поняттями і термінами, подаючи, наприклад, православне (ортодоксальне) поняття «соборність» (спільність, що базована на об'єктивних, загальноновизнаних моральних цінностях — істині, любові, красі — та здатна збудити людей пожертвувати частиною егоїстичних інтересів, піти на розумний компроміс в ім'я утвердження цивілізованого суспільства [94, с. 24]) як синонім (!) західного «колективізм» (влада цілого нормує та обмежує свободу окремих членів і єдність досягається у формі зовнішнього порядку, розмежування компетенцій, прав та обов'язків окремих частин).

Говорити про «колективізм» як Далекого, так і Близького Сходу взагалі не випадає, оскільки як у конфуціансько-буддистській, так і в ісламській системі мова йде про індивідуальне (єгоцентричне) спостереження особистості, в котрому, на відміну як від західного (католицького та протестантського), так і від православного (ортодоксального), людина прагне позбутись душі як джерела страждання шляхом ілюзорного, з власної сваволі розчинення у абсолюті (нірвані). Тобто панівною в колективізмі є тенденція заперечення (душі, світу, себе) на кількох онтологічно значимих рівнях. Свого часу повстанням проти цих світоглядних позицій були китайський даосизм, неоведичне вчення Шанкари, месопотамо-арійської генези суфізм.

Невже лише цей вибір («ми» як «наша країна» і «всі решта») неминучий для України як Нової Еллади? Саме таким шляхом пішли євреї Ізраїлю: «...нація — це група людей спільного історичного минулого, об'єднана наявністю спільного ворога», — писав Теодор Герцль [14]. Дійсно, коли після зруйнування північного Ізраїльського царства десять колін змішалось із сусідніми народами, у південному іудейському Єрусалимі зрозуміли, що зробити народ

«святим», тобто відокремленим від решти, можливо тільки за допомогою ідеї про ворожнечу всього навколишнього світу і про те, що хоча Яхве карає свій народ за непослух, але гарантує його «обраність». Не дивно, що ситуація перманентного протистояння палестинцям зумовлює перебування ізраїльтян у ситуації «гарячої нації» — життєтворчої та імперської. Зрештою, танками у Чечні Росія повернулася на цей же тракт історії.

Нам скажуть, що ні, Гердер не це мав на увазі, а красу мови та ландшафту, вдатності та здібності етносу. Але що зробило греками греків? Спів Гомера чи прославлене Гомером ахейське піратство?

Хіба не зробили з українців націю «корсари Степу і Чорного моря» — козаки та гайдамаки, прославлені Котляревським, Шевченком та Гребінкою?.. Це добре розумів «неістовий великан» В. Белінський.

Тому приречена на невдачу орієнтація наших просвітян (тестаментарних рустикалів) виключно на мову та пісню. Але й козацьке «шароварництво» чекало те ж саме. Як і різні «скоки та пляси» довкола неоязичницьких ідолів... Все наше «просвітянство» є несправжнім буттям української людини — сурогатом втечі від «ожаху історії» у сакральний світ архетипів та конструювання сучасних міфів як єдиної можливості вижити в часі.

Слід щонайперше, наголошує Д. Донцов, «...відважити (усунути. — О. Г.) чужу волю, на її місце поставити свою. Цього не було ні в Драгоманова, ні в Винниченка, ні в Тичини, але це було в більшовиків, в Росії» [15]. Слід розбудувати на фундаменті власних культурних принципів та цінностей² не державу, а волю, чи пак, СВОБОДУ ВОЛІ. Стати ПАНАМИ ДОЛІ³ своєї власної та всієї нації в цілому.

1. Бжезинський З. Вирішальна роль України на пострадянському просторі [Текст] / З. Бжезинський ; пер. з англ. // Політика і час. — 1997. — № 9. — С. 24–28; *див. також*: Пайфер С., Паскуаль К. Заявка України на вирішальне місце в історії [Текст] / С. Пайфер, К. Паскуаль ; пер. з англ. // Універсум. — 2002. — № 1–2. — С. 4–12; Тедстром Д. Порятунк Євразії [Текст] / Д. Тедстром ; пер. з англ. // Самостійна Україна. — 2001. — № 10. — С. 4.

2. Новини НАТО [Текст]. — 2001. — Осінь. — С. 6.

3. Ларуш Л. Х. Стратегія Вернадського [Текст] / Л. Х. Ларуш // Завтра. — Москва, 2002. — № 1 (424). — С. 6.

4. Дугин А. Г. Основы геополитики. Геополитическое будущее России [Текст] / А. Г. Дугин. — М. : Арктогея, 1997. — С. 377, 379; *див. також*: Кір'янов П. О., Лускалова К. Є., Литвиненко В. І. Україна в російських геополітичних концепціях [Текст] / П. О. Кір'янов, К. Є. Лускалова, В. І. Литвиненко // Стратегічна панорама. — 1998. — № 3–4. — С. 51–59.

² У соціології така програма визначається як «постмодернізація», на відміну від «модернізації», «доганяючої модернізації» як програм виключно «вестернізаційних».

³ Тут явно вчувається кельтський спадок (пор. з ірландським «fianna fail» — «солдати долі»). Цілком можливо, що в початковому часі державотворення у слов'ян певні стани мали кастово-етнічне походження: «пани» — «fianna» («солдати», тобто ті, хто вступали у князівську дружину зі своїм озброєнням), «бояри» — boaire («власники стад великої рогатої худоби».

5. *Цит. за*: Кононенко П. П. Українознавство [Текст] / П. П. Кононенко. — К. : Заповіт, 1994. — С. 57.

6. Данилевский Н. Я. Россия и Европа [Текст] / Н. Я. Данилевский ; сост., послесл., comment. С. А. Вайгачева. — М. : Книга, 1991. — С. 335.

7. Кримський С. Б. Архетип української культури [Текст] / С. Б. Кримський // Вісник НАНУ. — 1998. — № 7–8. — С. 75.

8. Лосский Н. О. История русской философии [Текст] / Н. О. Лосский. — М. : Высш. шк., 1991. — С. 519.

9. Жидкова О. О. Особливості синергетичного світорозуміння у ставленні сучасної концепції розвитку [Текст] / О. О. Жидкова // Вісник Київ. нац. ун-ту. — 2001. — Вип. 35. Філософія. Політологія. — С. 23.

10. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии [Текст] / А. Н. Уайтхед ; пер. с англ., общ. ред. и вступ. ст. М. А. Кисселя. — М. : Прогресс, 1990. — С. 684.

11. Костев В. М. Некласичне неоевразійство на порозі нового тисячоліття [Текст] / В. М. Костев // Вісник Київ. нац. ун-ту. Філософія. Політологія. — К. : ВПЦ «Київ. ун-т», 2001. — Вип. 36. — С. 63–64; *див. також*: Від «третього шляху» до «евразійських пріоритетів»: Від редакції [Текст] // Політична думка. — 1995. — № 2–3. — С. 71–73; Скуратівський В. Л. Євразійський синдром [Текст] / В. Л. Скуратівський // Політична думка. — 1995. — № 2–3. — С. 81–83.

12. Herders. Werke : In 5 Bd [Текст]. — Berlin — Weimar, 1969. — Bd. 1. — S. 135.

13. Гердер Й. Г. Мова і національна індивідуальність [Текст] / Й. Г. Гердер // Націоналізм : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. — К. : Смолоскип, 2000. — С. 39.

14. *Цит. за*: Бродский Р. М., Красивский О. Я. Истинное лицо сионизма [Текст] / Р. М. Бродский, О. Я. Красивский. — Львов : Каменяр, 1983. — С. 6.

15. Донцов Д. Націоналізм [Текст] / Д. Донцов. — Лондон — Торонто : Укр. Видавнич. Спілка ; Ліга визволення України, 1966. — С. 306.

16. Ружмон Д. де. Європа у грі. Шанс Європи. Відкритий лист до Європейців. Європа і Європейці [Текст] / Д. де Ружмон ; пер. з фр. та англ. — Львів : Літопис ; ЦГД ЛДУ, 1998. — С. 82.

17. Гаврилишин Б. Украина между Востоком и Западом, Севером и Югом [Текст] / Б. Гаврилишин // Зеркало недели. — 2000. — № 38, 30 сент.

18. Пригожин И. Философия нестабильности [Текст] / И. Пригожин // Вопросы философии. — 1991. — № 7. — С. 32; *щоправда, існує погляд, за яким концепція «непередбачуваного майбутнього» створена ініціативою тих, хто вірить у його наукове передбачення — в історичні гарантії прогресу* [Панарин О. Искушение глобализмом [Текст] / О. Панарин. — М. : Русский Национальный Фонд, 2000].

19. Вассиян Ю. Простір між Москвою і Візантією [Текст] / Ю. Вассиян // Ю. Вассиян. Твори. Т. 1 : Степовий сфінкс. — Торонто : Євшан-зілля, 1972. — С. 102.

20. Фіхте Й. Г. Що таке народ у вищому розумінні цього слова і що таке любов до батьківщини [Текст] / Й. Г. Фіхте // Націоналізм : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. — К. : Смолоскип, 2000. — С. 49.

21. Рахно К. Наша Русь-Украина от Дуная до Кавказа всегда была талассократической [Електронний ресурс] / К. Рахно // Восточная фаланга. — Режим доступу: http://falangeoriental.blogspot.com/2014/02/blog-post_21.html.

Автономна Нація як Велика Пригода та її Радикальний Ворот

Ті, хто не заангажований на передновітньому стані (преМодерні), на пошущі «чистого» або «свого» фундаменту, на «поверненні до архаїчності», власне утворюють, за британським творцем «філософії процесу» Альфредом Н. Уайтхедом, націю.

Нація, за А. Н. Уайтхедом, є разуче неісторичною, а вирізняється умовлядністю, жагою до ризикованих пригод («авантюр»), прагненням до нового. Націоналістом є той, хто розуміє, що незмінне збереження досконалості неможливе: «...енергія націй спрямовується вперед до нових пригод уяви, випереджаючи фізичні пригоди дослідження. Виникає світ мрії, з тим, щоб у відповідний момент дати поштовх до дії... Перш ніж вирушити в Америку, Колумб розмірковував про далекий Схід, про кулястість землі, про безмежний океан. Пригода рідко досягає задуманої мети. Колумб не доплив до Китаю. Але відкрив Америку... Цивілізація, яка позбавлена пригоди, приходиться у повний занепад... Література минулого також була пригодою. Есхіл, Софокл, Евріпід були сміливими новаторами у світі духу» [1], тими, яких Гай Юлій Цезар, характеризуючи галлів, називав *амадорами gegum povagum*, «нових речей».

Отже, сила нації — це сила свідомо вироблених ідеологем пригоди, що не збігаються з традиційним благочестям, яке охороняє і підтримує наявні суспільні інститути (що виступають як єдиноможливі «фетиші»). Ми чітко означаємо це вороже націоналізмові благочестя як «тотемізм», тобто прагнення залишатися у прирвичасному і «при-житому» соціальному стані, освяченому буттям у ньому першопредків-«тотемів» (в даному випадку творців з 1991 року владної системи в Україні).

Привабливість благочестивого «тотемізму» досягається за допомогою того, що «Влада» (що, як відомо, «не хоче бути названа») у певній своїй частині деполітизується, мімікрує, набуває вигляду «приватного життя» або навіть «контркультури». Здійснює вона це за допомогою міфологічних форм вираження, що переважно метафоричні. Як зазначив американський філософ Р. Слоткін, міфологічні метафори — це концентровані версії космології та (або) історії. Саме ця обставина надає їм значення та сили [2]. Мова міфу виводить виняткові події приватної історії в архетипні образи розквіту і занепаду, рабства і прокляття, смерті та воскресіння. Відповідно міфологічні паралелі між теперішнім та минулим не тільки описують ситуацію, вони визначають відповідальність кожного індивіда за неї: «щоб все закінчилося так, як належить». Звісно, у тому баченні, яке вигідне «Владі (Системі, Центру)».

Сучасне «просвітянство» взагалі та «позиції» низки націонал-демократів зокрема слід розглядати як одне з явищ звернення «Влади» до міфу як до функції вираження та постановлення цілей, поглядів, цінностей «Влади» як абсолютної та обезличеної сили. Зумовлений вибір цієї зброї на-

маганням привабити та «вписати» девіантів (ухильних) у суспільний контекст «Влади», прагненням інституціоналізувати «Периферію» з усіма її традиційними та нетрадиційними рухами у політичну «Систему», перетворити її на свій надійний фундамент, зробити «ручним та нестрашним», в той же час «роблячи вигляд», що існує зовсім протилежний стан речей.

Зламати цю традицію «тотемізму», звільнитися від влади «Тіні-Системи», власне вигукнути: «А король — голий!» — ось таке завдання сучасного автономного націоналіста.

1. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии [Текст] / А. Н. Уайтхед ; пер. с англ., общ. ред. и вступ. ст. М. А. Кисселя. — М. : Прогресс, 1990. — С. 685.

2. Slotkin R. Myth and the Production of History [Текст] / R. Slotkin // Ideology and Classic American Literature. — Cambridge : CU-Press, 1986. — S. 82.

Україна: культура вини і культура сорому

1.

Мирослав Попович пропонує змінити, очистити фокус погляду українців на самих себе в моральній площині. Для цього він апелює до дослідження американського культуролога Рут Бенедикт «Хризантема і меч: моделі японської культури» (1946), яка виявляє розділення людських культур за двома регуляторами — «культура вини/провини» (guiltculture) і «культура сорому» (shameculture) [1], ідеальними втіленнями яких є, відповідно, близькосхідно-європейська і японська цивілізації.

Для представників «культури сорому» соромно власне не слідувати чітко означеним настановам правильної поведінки, соромно не дотримуватися балансу між різними обов'язками або не передбачити можливих наслідків. Для носіїв «культури сорому» найстрашніше — порушити соціальні норми, прийняті в групі (клані) чи встановлені богами, підвести або зганьбити близьких людей. Вони часто відчують сором за своїх співгромадян, своїх «співплемінників».

Тільки людина, чутлива до сорому, здатна ретельно слідувати настановам чесноти. Прагнення уникнути почуття сорому називають сором'язливістю. Сором — основа моральності, бо мораль не в тому, щоб спокутувати гріх, а в тому, щоб його не вчиняти. «Людина, яка має сором», — так говорять про людину з високими моральними якостями, про людину честі. Сором займає в японській етиці те ж саме місце, що в західній етиці відводиться поняттям «чиста совість», «виконання Заповітів Господніх», «несотворіння гріха». Прагнення уникнути сорому є могутнім стимулом до виконання людиною своїх обов'язків щодо колективу [2].

Проте представники «культури вини» виходять з іншої позиції: сором є лише емоція (супроводжується такими тілесними проявами, як почервоніння обличчя, прискорене дихання), в той час як вина є усвідомлення, тобто продукт свідомості і мислення. Вина — продукт індивідуальної свідомості. Особистість переживає її як розлад із власною совістю (камертоном, налаштованим на «(благу) вість» — наприклад, Євангеліє), як наслідок порушення приватних, внутрішніх настанов. Якщо сором функціонує на несвідомому, рефлекторному рівні, його неможливо контролювати, то вина — на свідомому. Усвідомлення вини може викликати почуття сорому, а також пригнічений настрій, тому все разом можна назвати почуттям провини. Сором відрізняється від вини саме фізичним корелятом, дискомфортом, але він швидко проходить при зникненні його причини.

Починаючи від З. Фрейда («Тотем і табу»), апологети первинності «культури вини» вважають совість (самооцінку власних дій; букв. з іврит. «молитва») означає «судити самого себе») вродженою у кожній людині і таку, що зумовлює біологічне виживання виду, приписуючи «почуттю вини» колектив-

ний характер, а не індивідуалістичний (вид, де більшість членів альтруїсти, виживає, бо життя виду об'єктивно важливіше, ніж життя одного індивіда; навпаки, вид, який складається з егоїстів, швидко вимирає, тому що в ньому ніхто не турбується про інтереси цілого). Категоричний імператив тут: «не примножуйте світового зла, якщо уникнути його зовсім людина за своєю природою не може».

Людина «культури сорому» з погляду представників «культури вини» — це неадекватна, неповноцінна, потаємна і нещира, несамостійна і несвобідна людина. Сором є атавізмом стадного життя людини: «...раніше «я» приховувалося в стаді», тепер через сором «...в «Я» ще ховається стадо» [3].

Як визнають представники «культури совісті», у їхніх опонентів з «культури сорому» вчать бути чесним, не красти, не вбивати, поважати старших, піклуватися про дітей і жінок. Але тільки всі ці чудові правила в «культури сорому» стосуються виключно до членів даного суспільства. Щодо інших поведінка одразу стає невизначеною, вона не регулюється. І якщо випадє вкрати в чужих, «умикнути» жінку, вбити або обманути людину іншого племені, то не осуджуватимуть, а, навпаки, оцінять як доблесть [4]. Натомість «культура вини» особистою відповідальністю, прищеплюючи чесність і гордість за вчинки, виробила універсальні правила поведінки на ґрунті вищого обов'язку, загального для всіх людей, незалежно від роду чи племені (чи то елліна, чи іудея, чи скіфа). І що помста — не справа людей.

Представники «культури совісті» також закидають опонентам, що в рамках «культури сорому» немає підстав турбуватися про репутацію, про здійснений вчинок (переступ), доки люди не довідалися. Тому в «культурах сорому» сповідь та замолювання гріхів не перебачаються, навіть перед богами, а релігійні обряди, як правило, покликані випрошувати благополуччя. І навпаки, в «культури совісті» вина може відчуватися дуже довго, але проходити при покаянні в гріху — вас пробачать і вам полегшає. Людина чинить чесно не тому, що її побачать інші, а тому, що на неї дивиться Бог.

Щоправда, поняття «Бог» тут суто зовнішнє, знаходиться поза самою людиною, — і це породжує у людини «культури вини» ситуацію «роздвоєння душі», в той час як для людини «культури сорому» бог не тільки живе в людині, а й тотожний із нею (наприклад, кожен японець — це втілення якогось із сотень тисяч божеств-«камів», еллін — це нащадок богорівних героїв тощо). «...Почуття сорому притаманне лише людині, є проявом людської природи» [5], в той час як провину, хоча б на найпримітивнішому рівні, усвідомлюють і тварини. Вже у близькосхідній духовній традиції власне сором є одним із головних екзистенціалів як відокремленості людини від решти природного світу і від світу трансцендентного, так і залежності від них.

2.

Звісно, слід погодитися з твердженням доктора філологічних наук, провідного наукового співробітника Інституту російської літератури РАН К. Богданова, що **якихось конкретних дискретних культур вини і сорому не існує, але, базуючись, зокрема, на текстах літератури і культури, деякі конфігурації можуть бути вибудовані з тим, щоб визначити: які у тому чи іншому суспільстві домінують принципи контролю, що пов'язані як із виною, так і з соромом** [6].

Ці регулятори — «сором/вина» — не є якимись стабільними та незмінними. Цікаве перетворення спостерігаємо в Північній Америці: заснована вона була пуританами з їхнім зведенням «культури вини» до витонченості, а зараз маємо США як апофеоз «культури сорому»: «...Американська культура — за перевагою «культура сорому». В Америці не прийнято бути нещасливим. У нас — не прийнято бути щасливим» [7].

У стародавніх греків аморальною, тобто такою, що спричинює сором (aishros, aishyno початково «бридкий, фізично гідкий», найкращий спосіб осоромити ворога — це знівечити, спотворити його труп, «Іліада», XVIII, 180), ганьбу, вважалася поведінка, що пов'язана з невиконням традиції — «волі богів». Грек більше боявся вигнання з громади (полісу), ніж насилля (фізичного покарання). Вище благо для гомерівської людини — не блаженство умиротвореної свідомості, а радість від «тіме» — «суспільного визнання гідності» («Навіщо боротися мені, якщо могутнього воїна шанують не вище, ніж слабкішого?» — запитує Ахіллес, «Іліада», 9:135), вона відчуває страх не перед богами (в «культурі сорому» боги не мають нічого проти брехні і неправди, але легко виходять із себе, коли їхніми іменами клянуться всує, тобто через неповагу до себе), але від оцінки її поведінки суспільною думкою — «айдосом». Санкцією айдосу був «немесіс» — суспільне осудження («Встидаюся я троянців!» — виголошує Гектор, йдучи з відкритим поглядом назустріч своїй загибелі, «Іліада», 22:105; «Я встидаюся здійснених нещастя», — вигукує Геркл після усвідомлення того, що він убив дружину і дітей, і водночас вирішує залишити собі знаряддя їх вбивства — лук і стріли, бо інакше міг потрапити беззбройним до рук ворогів і ганебно загинути, а також накриває своє обличчя плащем від сорому, не наважуючись подивитися на Тезея; Аякс відчуває розпач від того, що навіть не може собі уявити, як, після всього, що трапилось, зможе в Аїді подивитися в очі батькові, «Аякс», 462; того ж погляду вбитих батька і матері соромиться Едіп; Федра соромиться слів, які вона виголосила в маренні; софоклова Деяніра, яка орієнтується на оцінку ззовні. Вважає, що ганебне діяння, здійснене в темряві, мороці, не накликає на людину ганьби, «Фракіянки», 596 наст.).

У південноафриканському племені бабемба є доволі незвичний своєрідний обряд «осоромлення навпаки». Якщо хтось із співплемінників поводить себе безвідповідально, все плем'я, від малого до старого, кидає всі свої справи й оточує винуватця. Здається, що вони збираються лупцювати. Але ні! Людина

знаходиться в центрі кола, а кожен член племені по чергову говорить про все, що доброго за своє життя зробив «грішник», розписуючи це у всіх деталях і барвах. Це незвичне дійство може тривати доволі довго, інколи декілька днів. Після завершення коло розмикається — і плем'я приймає назад у свої обійми оновлену людину.

Норми поведінки в «культурі сорому» є неінтеріорізованими, задані ззовні (символічно дані людям Гермесом з волі Зевса), і механізм контролю теж був зовнішнім (наприклад, з боку божественних наглядачів — Ериній). Відчуття вини як такого в архаїчних людей не було, як і самого поняття «вина».

Також аж до кінця V ст. до н. е. не було в еллінів слів «совість» (συνείδηση, syneidesē; syneidenai eautoi «усвідомлювати за собою»; συνείδησις, syneidesis «(добре) знати», калькою чого є латинське conscientia) та «особистість» (προσωπικότητα, prosopikoteta; латин. personalitatem) [8].

Вони з'явилися значно пізніше, про що розповідає (навмисно архаїзуючи ситуацію для легітимності нового поняття) нова редакція міфу про Едіпа у кіклічній поемі «Фіваїда» (VIII–VI ст. до н. е.), яка стала основою драми Софокла: цар стає оскверненим (βεβήλωση, hebelose) вигнанцем, пригніченим тягарем вини (σφάλμα, sfalma), яку ні земля, ні дощ небесний, ні світло сонця прийняти не здатні, тоді як для часів Гомера Едіп і надалі, після викриття його вчинку, залишався царем і був похований із почестями. Також якщо раніше Іокаста керувалася принципом «Жити слід безтурботно — хто як може...» (954), то далі вона віддається владі «нового звіряти» в своїй душі (совісті) — і вішається.

Тільки коли з елліністичних часів важливим стає мотив вчинку, тоді відбувається трансформація архаїчного почуття вини-осквернення-нечистоти (страх перед ним — «міазма», очищення — «катарсис», відповідальність — родова і в поколіннях) в почуття вини-гріховності-переступу (з відчуттям «страху божого», звільнення — «покаяння», відповідальність — індивідуальна і «син не несе відповідальності за батька») [9].

3.

В російській цивілізації, як вважається, спершу домінувала глибоко язичницька за походженням «культура сорому» (перед родом або князем). Найбільшим проявом «культури сорому» стала мобілізація Мініним і Пожарським московитів на визволення від поневолення поляками православних святинь Кремля. Бо для московіта було «соромно, коли католики ними володіють!» На зміну їй внаслідок реформ Никона та Петра I в XVII–XVIII ст. прийшла візантійської генези «культура вини» з акцентуванням на понятті «обов'язок» («долг») — перед володарем, вітчизною, народом, Богом, яким зізнаються у провинах. Так, «усі так звані зайві лю-

ди, яких всі «проходять» в школі, всі ці Чацькі і Печоріни глибоко усвідомили недосконалість світу, його злочинну кругову поруку й вийшли з гри. Вони не стали жити за законами примітивної зграї і заклали основи культури вини в Росії» [4].

Але **поряд із високими моральними подвигами**, з причини орієнтації, що «до Бога — далеко, а до царя/восводи/поміщика — близько», в «культурі вини» **породжується й нігілізм**: «...Лицемірство та брехня стали для російськомовних людей нормою, а відвертість ними стала засуджуватися і зневажатися. Фраза: «Вот уж разоткровенничался!» («Оце вже розговорився!») свідчить доволі багато про що. Тому-то російськомовна людина, коли нахабно бреше, зовсім і не червоніє, навпаки, коли у неї випадково прориваються якісь одкровення, відразу ж бентежить і червоніє. У російськомовній культурі бути відвертим перед близькими і знайомими дуже соромно. Постійне приховування своїх думок і тотальне контролювання своєї мови, звичайно ж, сильно стомлюють психіку російськомовної людини. З часом цей негатив і придушення емоцій накопичуються в ній і виливаються в стрес. Якщо ж російськомовній людині все ж вдається знайти стороннього співрозмовника, тобто незнайому йому людину, яка нічого не значить у її житті, то вона отримує можливість, нарешті, виплеснути назовні все те, що раніше від усіх приховувала, і тим самим позбавити свою психіку нагромадженої в ній напруги. Ось чому російськомовна людина починає безконтрольно, а отже, і неліцемерно виливати свої почуття перед незнайомими їй людьми і, зокрема, перед іноземцями: “Росіяни мають тенденцію «відкривати душу» абсолютно незнайомим людям, розповідаючи про себе все, навіть якщо співрозмовник і не дуже-то хоче про це знати”» [10].

Одночасно з цим **жагуче відчуття вини частково знімалося шляхом «перенесення»** її у власній фантазії на кого-небудь іще — «еретиків-латинян», «німців», «якобінців», «більшовиків — німецьких шпигунів», «жидо-масонів», «атлантистів-глобалістів», «хохлів-бандерівців-укропів»...

Але в ХХ ст. внаслідок чисельних травмуючих подій і терору радянської влади було остаточно «вбито совість» російської культури, зруйновано «культуру вини», й на її місце прийшла «культура страху»: «...Найбільшим страхом росіянина є... Страх перед начальством. Начальство і панічний страх перед ним — причина загальноросійського стресу і багатьох фобій, що проявляються у постійній напрузі та емоційних зривах на оточуючих, на дружинах і дітях і, зрештою, в алкоголізмі. Фраза «Тебе до начальника» викликає у російської людини паніку, тремтіння ніг, мямління і неможливість логічно мислити... Століттями російські мужики мнули шапки перед барином, а на запитання: «Які у вас проблеми?» завжди вперто відповідали: «Та нічого. Не турбуйтеся». Страх привернути увагу начальства, сказати щось зайве... стали візитівкою російської історії. «Головне, щоб начальство не помітило», — ось вона, змова проти Росії... Люди вбивають одне одного просто через страх прогрічити начальству. І з почуттям виконаного обов’язку ця, широка душа людина, простий російський зварювальник Се-

р’юга під «водочку» дивитися новини, сварить уряд і «жидів» за те, що “такую страну просрали”...» [11].

Страх в СССР не долається відповідно до розвитку суспільства, а, навпаки, **ретельно культивується. Страх убиває власний розум жертви** («радянської людини»), **заміняючи його соціальною програмою поведінки** («кодексом будівника комунізму», «правилами громадського співжиття», «правилами поведінки радянської людини за кордоном» тощо), а також дозволяючи будь-яким стороннім «патернам» володарювати над її розумом, тілом і долею, визначати «параметри щастя», «печалі» і навіть закладати певні прагнення, вигідні для ляльководів. Ось, наприклад, відомі фрази з радянського дитинства: «Вчися як слід, а то виростеш двірником (варіант: будеш свиням хвосту крутити)»; «Вступай до інституту, бо інакше заберуть в армію»; «Не спіши звільнитися з роботи, бо можеш не знайти нову»; «Працюй за трудовою книжкою, бо інакше буде мала пенсія»; «Народи дитину, інакше на старості не буде кому води подавати» тощо.

«Культура страху» логічно **народжується тільки з почуття вини як поєднання страху, аутоагресії** (покарання самого себе, самоприниження, самобичування, суїцид) і **захисту від цієї внутрішньої агресії**.

Вивченню **феномену страху** в сучасному соціально-культурному дискурсі присвячена цікава праця українських дослідників Я. Мельника та Н. Криворучко [12]. На їхній погляд, саме **страх є першоутворюючим мотивом появи міфічно-ритуальних інститутів**, які лише протягом розвитку суспільства **переходять з однієї «сакральної форми» в іншу, зберігаючи свою головну регулятивно-мотиваційну й адаптивно-комунікативну функції** взаємовідносин у соціумі, і також **відчуття страху здатне змінювати психологічний стан** в суспільстві.

Страх розглядається як логічний наслідок росту раціоналізації почуттєвості у суспільстві, метою якого є подолати або поставити під контроль афективну поведінку. Страх культивується на рівні суспільства, він не тільки не розвіюється з розвитком суспільства, а навпаки — **ретельно культивується**. Від жаху перед вторгненням у суще якихось ірраціональних сил, трансцендентних сушому, людина і суспільство **ціпеніють, стають безвільними об’єктами для маніпуляцій** з боку носіїв «фундаментальних цінностей». Саме **завдяки розумності**, говорить Б. Марков, **виникає суцільний комплекс страхів**: «страх війни», «страх екологічної/техногенної катастрофи», «страх епідемічних захворювань», «страх психотронного контролю» тощо [13].

Зрештою, як зауважив свого часу Карел Чапек, «**культура страху**» **породжується страхом суспільства перед самим розумом**, який рано чи пізно зіштовхує людей із дійсністю. Їм здається, що розум їх «підводить», бо вимагає відчуття біль розчарування, провіщує невдачі або чесно та невмолимо їх констатує. Тому **люди прагнуть ухилитися від розуму як від чогось неприємного і намагаються діяти, мовби «за його спиною»**. Тобто поведінка в цій ситуації

схожа на боржника, який ухиляється від своїх зобов'язань і сподівається, що все зійде йому з рук, доки його не змусять платити за рахунками. **Відмова від розуму є ніщо інше як втеча й ухиляння від реальності.** «...Це характерна риса занепадницьких епох, коли люди втрачають відвагу жити» [14], відвагу відповідати за власний вибір.

Саму «втечу від розуму» обґрунтовують апеляцією пошуку... «розуму», щоправда, **своєрідно зрозумілого, специфічного, «справжнього»** («православного», «радянського», «общечеловеческого» тощо), на відміну від «олживого», «перекрученого» («уніатско-сектантського», «гейропського», «бендеровско-націоналістическаво»).

Закономірним породженням страху є прагнення до порядку, до самообмеження, до контролю над собою через терпіння, страждання, смирення («**Бог терпів — і нам велів**»), щоб не наробити зайвого, будучи «зачарованим видовищем провалля навколо себе» [15].

Але цей «порятунок від хаосу» є **несправжнім, лілзорним, фактично переходить у стан втрати особистості і перетворення на типового індивіда**, за якого все вирішують інші (партія, хазяїн, Путін).

Одночасно з цим, як говорять філософи-екзистенціалісти, «**страх перед ніщо**» стає можливістю для людини отримати доступ до «справжнього буття». Навпаки, **треба приймати реальність такою, якою вона є насправді, обираючи справжність життя:** «...жити саме і означає відчувати себе тим, хто гине, лише визнання цієї правди приводить до себе самого, допомагає набутти свою справжність, вибратись на твердий ґрунт. Інстинктивно, як потопаючий, людина шукає, за що вхопитись, і погляд її — трагічний, останній та гранично чесний — впорядковує сум'яття її життя. Єдино справжні думки — думки потопаючого. Все інше — риторика, поза, внутрішнє фіглярство. Хто не відчуває, що дійсно гине, той загине обов'язково — він ніколи не знайде себе, не зіштовхнеться зі своєю справжньою суттю» (*Х. Ортега-і-Гассет, «Повстання мас»; цит. за: [16]*). І такі моменти в історії Росії були — і коли повстала проти терористичної диктатури більшовизму в 1918 р., і коли в роки «великої вітчизняної війни» в умовах загрози загибелі мобілізувала свій дух на боротьбу з гітлеризмом... Але, не дивлячись на ці зсуви величі духу в екстремальних умовах, **буденна свідомість росіянина залишилася поневоленою «культурою страху», змирилася зі складністю життя — переміг саме екзистенціалістський принцип «навчитися жити за умов свого страху», гальванізуючи себе тільки пристрастю** (головним чином, ненавистю та задрістю) до окремих предметів — буржуазії, партноменклатури, «піндосів», євреїв чи грузинів. В сенсі архетипу Росії як «зачарованого прочанина» («очарованного странника») не дивна, отже, ця боязнь бути «захопленим» первозданною величчю безодні пристрастей та Ніщо. Найпростіше «комплекс жадоби порядку» реалізується у потребі диктатора (царя, фюрера, лідера) як **впорядковувача, розраджувача та розрадника**, хоча диктатор часто і є причиною народження й актуалізації цього страху [17].

Аналогічне завдання — **перетворити українців на істот «культури страху»** — ставив перед собою режим Януковича–Пшонки–Захарченка і **тепер продовжує Кремль, нагнітаючи страх** перед постійною загрозою розгорнутої інтервенції з боку «північного сусіда», спалахів сепаратистських шашів, диверсійних рейдів, «точкових» знишень не лише знакових особистостей, а й звичайних патріотів тощо.

Істинним **порятунком від десуб'єктивізуючої «культури страху» є саме культивування «культури сорому і честі»,** бо ці почуття базовані на більшій мірі далекоглядності і розважливості, на відміну від спонтанності почуття страху. Можуть на це зауважити, що поняття сорому, вини, гріха теж можуть розглядатися як більш тонкі форми репресії, як різновиди страху [18], але тільки сором, який **виходить мовби «зсердини людини» і пов'язаний із самоствердженням і самоповагою** (неодмінно перебуваючими перед поглядом-судженням Іншого), **сприяє її перетворенню з об'єкта на суб'єкт, її соціалізації.**

Щоправда, С. Аверінцев намагається обілити російську реальність і **отожнює тоталітаризм** зі східної генези «культурою сорому», в той час як «культуру совісті/вини» з її принципом покаяння вважає відповідною до **моральних принципів демократії і свободи** [19]. Йому вторить професор кафедри соціальної психології Московського університету Т. Стефаненко, виводячи ісламський фундаменталізм і шахідський тероризм із притаманної арабам «культури сорому» — колективізму і переваги інтересів групи над інтересами окремої людини [20].

Однак у цих підходах ігнорується така **важлива складова «культури сорому» як честь (гідність; рос. «достоинство»; греч. αἰγιονρέλια, ἀξιοπρεπεία, латин. dignitatem),** від якої **відреклася царсько-опрична Московська Русь** і яка була такою важливою для її «материзни» — **князівсько-дружинної Київської Русі,** що визнавав ідеолог євразійства М. Трубецької [21].

Один із представників філософії особистісного консалтингу вказує, що **страх** і його різновиди (передчуття біди, тривога, напруження, стрес, стурбованість) спричинені в житті людини та суспільства тим, що **«майбутнього надто багато, а теперішнього мало»,** в той час як **вина та її різновиди** (провина, обурення, невдоволення, зневіра, гіркота), як і виникнення будь-якої форми непростення, викликані **«наявністю надто великого минулого і нестачею сьогодення»** [22].

Відповідно **сором** і його різновиди породжуються **«занадто багатим сьогоденням і нестачею минулого** (невмінням цінувати те, що було) та **майбутнього»** (байдужість до наслідків).

Проте за умов, коли вітальна почуттєвість у теперішньому суспільстві постійно пригнічується і людина в психологічному плані опинилася не стільки з драматичним надлишком переживань, пристрастей і потягів, скільки з їх трагічним дефіцитом (аж до появи т. зв. «синдрому вигорання душі» та шугучого їх

«розпалювання» дискурсами насилля, збочень, жажів тощо), **роль сорому стає найбільш значимою для розкріпачення почуттів**, для спонування до «переоцінки цінностей», до того, щоб «вільно і цілковито бути самим собою» [23].

4.

Згідно з М. Поповичем, начебто, в українському соціумі домінує **«культура вини»** (головний регулятор поведінки — внутрішнє відчуття вини перед Богом і перед собою, рішення є внутрішнім, індивідуальним і самостійним, незалежним від того, як до цього поставляться інші, навіть своя група і свій колектив), але на периферії, на задвірках, все ж, знаходила для себе місце й **«культура сорому»** (відповідальність особистості перед спільнотою, сором перед своїми) [24]. Сам М. Попович вважає, що різниця між **«селянами»** («посполитими») та **«козаками»** («вільними») полягала в тому, що селяни, тяжіючи до сімейно-кланової організації, були репрезентантами **«культури сорому»** («встиду»), наприклад, у селі було поширене поганьблення (мазали дьогтем ворота, обрізали покритці косу, побутувало прислів'я «Є каяття, та нема вороття» тощо), в той час як козаки-індивідуалісти як **«бобилі»** («не зв'язані з сімейно-клановою системою») були приналежними до **«культури вини»** [25].

Але, як на наш розмисл, дане співвідношення (селяни — **«культура сорому»**, козацтво — **«культура вини»**) не слід абсолютизувати.

Адже, по-перше, саме християнство з його акцентуванням на **«культурі вини»** («гріх») та особисте спасіння становило світосприйняття і світовідчуття обох цих соціальних груп.

По-друге, хоча козацтво теж, як і селянство, було наділене значно більшими комплексами «селянина-сім'янина, і, начебто, для нього більш показовою можна було б визначати **«культуру вини»**, але тут головним інтегралом виявляється притаманне козацтву розуміння **«шляхетності/честі»** через притаманну **«культурі сорому»** категорію **«гідність»** (що виправдовувало постійні бунти та «рокоші»), а не через типову для **«культури вини»** категорію **«обов'язок»** (перед царем).

Як вище зазначалося, **«культура сорому»** має співвіднесення з **«дружинним язичництвом»** (колективно-племінне існування), але не з «селянським християнством» (індивідуально-особистісне існування). Тип **«культури сорому»**, повторимо, власне домінує на епіко-героїчній стадії розвитку багатьох етносів. Гомерівські поеми дуже яскраво ілюструють тип **«культури сорому»** (пор. з). Це ж саме бачимо у давньоруському епічному принципі **«Мертві сраму не імуть»** та в козацькому епосі («думах»).

Отже, козацька консорція є власне носієм військово-дружинної **«культури сорому і честі»** (осмисленої її ідеологами як «Сарматія»). Лише з перетворенням козацтва на патріархально-родову спільноту («Гетьманщина») і наступне «розкозачування» українців призвело до домінування у них

тестаментарно-рустикальної (заповідально-селянської) **«культури вини і совісті»** («посполитість»), тісно співвіднесеної з християнським світовідчуттям.

Власне завдання тепер полягає у поверненні українців до відсутньої на периферію **«культури сорому»** з її принципом **«гідності»**, у вихованні українців в екстравертній, корпоративно-солідарній та героїко-моральній домінанті, базованій на душі **«змагальності»** («агонічності») та прагнення до слави (наприклад, аналогічно до спортивно-олімпійських уявлень стародавніх греків, перемога збірної команди України вважається не перемогою окремих людей-учасників команди, а всієї країни, в той час як поразка — виключно є ганьбою лише учасників команди). А за отриману для народу славу отримується індивідуальна честь.

1. Бенедикт Р. Хризантема и меч: модели японской культуры [Текст] / Р. Бенедикт. — М. : Наука, 2007. — 360 с.
2. Дарвин Ч. О выражении эмоций у животных и человека [Текст] / Ч. Дарвин ; пер. с англ. — СПб. : Питер, 2001. — 368 с.
3. Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху [Текст] / Ф. Ницше. — М. : REFL-book, 1994. — С. 335.
4. Аксёнов Г. Там, за горизонтом... [Електронний ресурс] / Г. Аксёнов. — Режим доступу: http://wsyakaayawsyachina.narod.ru/social_sciences/sense_of_values.html.
5. Мазур Л. І. Самоідентичність особистості як філософсько-антропологічна проблема [Текст] / Л. І. Мазур. — Львів : Вид-во Львівської політехніки, 2012. — С. 199.
6. Богданов К. А. Антропология культуры: старое и новое. Лекция 3. Рут Бенедикт: «культуры стыда» и «культуры вини». Кросс-культурные исследования Г. Триандиса. Лингвистика и антропология: К. Пайк о культурных универсалиях и культурной специфике [Електронний ресурс] / К. А. Богданов // Видеолекции Сибирского федерального университета. — Режим доступу: <http://tube.sfu-kras.ru/video/1152>.
7. Фрумкина Р. Мне некогда, или Осторожные советы молодой женщине [Текст] / Р. Фрумкина. — М. : Новое издательство, 2004. — С. 146.
8. Ярхо В. Н. Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии) [Електронний ресурс] / В. Н. Ярхо // Античность и современность. — М., 1972. — С. 251–263. — Режим доступу: <http://ec-dejavu.ru/c/Conscience.html>.
9. Драч Г. В. Культура античная [Електронний ресурс] / Г. В. Драч // Культурология: краткий тематический словарь / под ред. Г. В. Драч, Т. П. Матяш. — 2001. — Режим доступу: <http://terme.ru/dictionary/858/word/kultura-antichnaja>; Доддс Э. Р. Греки и иррациональное [Електронний ресурс] / Э. Р. Доддс ; пер. с англ., коммент. и указатель С. В. Пахомова ; послесл. Ф. Х. Кессиди. — СПб. : Алетейя, 2000. — С. 36–37, 48–98. — Режим доступу: <http://www.sno.pro1.ru/lib/dodds/3.htm>.
10. Робертс Элизабет. Ксенофобский путеводитель по русским [Електронний ресурс] / Элизабет Робертс. — Режим доступу: <http://www.liveinternet.ru/users/2825056/post156122627/>.
11. Кузнецов А. Премудрые пескари отечества [Електронний ресурс] / А. Кузнецов. — Режим доступу: http://falangeoriental.blogspot.com/2013/01/blog-post_25.html.
12. Мельник Я., Криворучко Н. Феномен страха у современном социально-культурному дискусу [Текст] / Я. Мельник, Н. Криворучко // Прологомени до українського дискурсу. — Ів.-Франківськ : Вид-во Прикарпатського нац. ун-ту ім. В. Стефаника, 2012. — С. 176–196.
13. Марков Б. В. Культура стыда и чести [Текст] / Б. В. Марков // Культура повседневности. — СПб. : Питер, 2008. — С. 78.
14. Чапек Карел. Разочаровал ли нас разум? [Текст] / Карел Чапек // Письма из будущего. Неизвестный Чапек. — СПб. : Глобус, 2005. — С. 464.

15. Кулик О. В. Хаос та страх [Текст] / О. В. Кулик // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. — 2011. — Випуск 2. — С. 228.
16. Кулик О. В. Хаос та страх [Текст] / О. В. Кулик // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. — 2011. — Випуск 2. — С. 230–231.
17. Берлин И. Европейское единство и превратности его судьбы [Текст] / И. Берлин // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. — 2002. — № 1. — С. 5–23.
18. Марков Б. В. Культура стыда и чести [Текст] / Б. В. Марков // Культура повседневности. — СПб. : Питер, 2008. — С. 79.
19. Аверинцев С. С. Преодоление тоталитаризма как проблемы [Электронный ресурс] / С. С. Аверинцев // Новый мир. — 2001. — № 9. — С. 144–155. — Режим доступа: http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2001/9/averin.html.
20. Стефаненко Т. Восток — Запад: культура стыда против культуры вины [Электронный ресурс] / Т. Стефаненко // Огонёк. — 2008. — № 52. — Режим доступа: <http://www.ogoniok.com/archive/2001/4714/39-16-18/>.
21. Трубецкой Н. С. Об украинской проблеме [Электронный ресурс] / Н. С. Трубецкой. — Режим доступа: http://www.ukrstor.com/ukrstor/trubezkoj_kukrprobleme.html.
22. Толле Э. Страх и вина [Электронный ресурс] / Э. Толле // Судьба записана на небесах. — Режим доступа: http://zapys.blogspot.com/2012/12/blog-post_11.html.
23. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей [Текст] / Ф. Ницше. — М. : REFL-book, 1994. — С. 321.
24. Попович М. Григорій Сковорода: філософія свободи [Текст] / М. Попович. — 2-ге вид. — К. : Майстерня Білецьких, 2008. — С. 24–25.
25. Попович М. Григорій Сковорода: філософія свободи [Текст] / М. Попович. — 2-ге вид. — К. : Майстерня Білецьких, 2008. — С. 34.

«Писанкою» великоднє яйце називають тому, що воно «роз-писане» своєрідним «письмом» — різними особливими барвами та знаками, орнаментами і символами, що приховують у собі щось чудодійне, містичне, дивне. Вчені давно вже міркують над цим феноменом і з'ясували, що слово «писати» — прадавнє, означає не лише «наносити якісь знаки на предмет», а у глибинній своїй суті — «означувати ту сутність предмета, яку неможливо виявити лише через зовнішнє його сприйняття». У слові «писати» той же корінь, що у слові «пістрявий», котре мало значення «червоний», «кривавий» [1].

Як відомо, у стародавніх мовах, зокрема й у мові Біблії, слово «кров» («nefesh») означає ще й «життя», «душа» (*Лєсїм, 17:14*). Отже, наші предки, наносячи на куряче яйце певні червоні, а щонайперше це були **крово'яні, смуги чи знаки**, тим самим позначали його як предмет, що хоч і здається ззовні холодним і мертвим, навіть схожим на камінь, але містить у собі таємницю життя, тобто ту головну безсмертну субстанцію, ту божественну іскру, яку ми іменуємо душею.

Спостереження того, що під час переживання сорому обличчя людини набуває **червоного кольору**, теж увійшло у семантику значення **крові**. Соромлячись, людина, отже, розуміє, що вчинила гріх, вона зрікається його, розкаюється, очищує душу перед богами. За допомогою сорому — цього охоронця особистості — виявляється світла обумовленість буття, згадується втрачений блаженний стан, цим долається порожнеча і гамір емпірії. Людина осягає, що, втративши з гріхопадінням свою красу, вона повинна знову стати красою світу, спрямувати на це свій талант і здібності.

Найчастіше в якості червоної фарби використовували **вохру**, котра символізувала **кров** — **носія сукупної життєвої сили людей**.

Предки **розфарбовували в червоне тіла здорових людей**. Цим самим вони означували себе як **одушевлених істот**, застерігаючи від пролиття крові, що може призвести до нових страждань: «Я вбив мужа в язву мені і отрока в рану мені. Якщо за Каїна відомститись всемеро, то за Ламеха в сімдесят разів семеро» (*Буття, 4:23–24*). Тут бере початок значення **червоного кольору як знаку застороги**.

У багатьох народів світу існує повір'я, що вимашування тіл хворих і немічних маслом, змішаним із червоною пудрою, надає силу ослабленому віком чи хворобою. З цією ж метою суміш втирали у шкіру породіллі та новонародженого. В останньому випадку відігравали роль і **естетичні уявлення**: немовля, не припудрене у червоне, на вигляд було некрасиве [2]. Як відомо, русичі розфарбовували червоним кольором свої щити. Тому не дивно, що у наших пращурів-індоаріїв слово **pisati** набуло значення «**прикрашати**».

Тіло, яке розфарбовують, пронизане волокнами м'язів, сухожиль та нервів. Грецьке слово «невро́н» — це не тільки «мускул, жила, нерв», а в переносному значенні — «міцність, сила» (як духовна, так і фізична). Шнур, пояс, нитка, тятива, волос теж у греків називався «невро́н», чи «нейро́н». З огляду на це, відомий палеоетнолог М. Мур'янов пояснив, що в прадавній слов'янській мові слово «сила» теж означає «пояс», «шнур» [3]. Звідси й абстрагування поняття гнучкого шнура, носія сили, що зображався як на керамічних виробах наших предків, так і на писанці.

На рубежі III–II тис. до н. е. на території України існувала культура, представники якої застосовували як орнамент на виробах відтиски гнучкого шнура (бичої жили?). Вона отримала від археологів назву культури шнурової кераміки, хоча також відома як культура бойових сокир. Зародилася вона у межиріччі Дністра та Дніпра [4], на землі пізніших тиверців та уличів, і досягнула берегів Атлантики на заході та Волги на сході [5]. Її носії оселилися на берегах ріки Ока (де заснували дочірню Фат'янівську культуру; потім внаслідок схрещення її носіїв із місцевими угрофінами з'явилася варваризована, креольська «голядь»), у Прибалтиці, в Карпатах, у Центральній Європі, на Британських островах, Ірландії та Піренейх. Відкіл їх представників, що залишилися в Україні, греки називали «неврами», тобто «буйними», «удатними», «звитяжними». В неврах вчені вбачають пращурів сучасних кельтів, лето-литовців, слов'ян та германців. Спільно з індоіранцями вони склали єдиний народ — орїв, більш відомих під індійським варіантом їх назви як «арї».

У наших предків існувала певна категорія людей, які відали обрядами і письмом. Але це не були маги, чорнокнижники, жерці. Просто певні особистості виявлялися більш пристосованими, точними у всьому: у ритміці співу і танців, у звичаєвих обрядах, у біді, гаразді, чесності у слові, пошуках правди. Таких наші предки, як вважає дослідниця старовини і поетеса М. Влад, називали «укими» [6]. Від цього збереженого гуцулами давньослов'янського слова походять слова «наука», «учень», «неук», «учтивий», «учитель» тощо.

У Біблії це ж слово («напок») означає «вчитель», «посвячений». У церковнослов'янській традиції воно має дещо іншу вимову — Єнох. Це — ім'я першого царя серед царів людства, його царство відображало універсальне і справедливе царство Сонця. Взятий Господом на небо, він, згідно з віруваннями, неодмінно повернеться на землю. Тому Єнох одночасно є одним із прабобразів майбутнього воскресіння і вознесіння Ісуса Христа, який своєю кров'ю означив весь рід людський здатністю до воскресіння з мертвих. Тому тепер писанка є теж символом людини в її теперішньому стані від Різдва Христового.

1. Цыганенко Г. П. Этимологический словарь русского языка [Текст] / Г. П. Цыганенко. — К. : Рад. школа, 1989. — С. 298; Маковский М. М. Удивительный мир слов и значений. Иллюзии и парадоксы в лексике и семантике [Текст] / М. М. Маковский. — М. : Высш. шк., 1989. — С. 116–117.

2. Иорданский В. Б. Звери, люди, боги. Очерки африканской мифологии [Текст] / В. Б. Иорданский. — М. : Наука, 1991. — С. 94.

3. Мурьянов М. Ф. Сила (Понятие и слово) [Текст] / М. Ф. Мурьянов // Этимология. 1980. — М. : Наука, 1982. — С. 53–55.

4. Третьяков П. Н. Финно-угры, балты и славяне на Днепре и Волге [Текст] / П. Н. Третьяков. — М. — Л. : Наука, 1966. — С. 69.

5. Петров В. П. Етногенез слов'ян. Джерела, етапи розвитку і проблематика [Текст] / В. П. Петров. — К. : Наук. думка, 1972. — С. 150.

6. Влад М. Стрітенне [Текст] : книжка гуцульських звичаїв і вірувань / М. Влад. — К. : Укр. письменник, 1992. — С. 28.

Україна священних могила і Золоте царство богів та героїв

1.

В архаїчних цивілізаціях люди уявляли землю у формі кола (orbis terrarum, heimskringla, niwif), а в його центрі вони розташовували себе, свій рід (плем'я), свою територію, країну, огорожену з усіх боків водами, лісами та горами. Коло було символом, ідеограмою самообмеження себе у своїй обмеженості та поодинокості. Воно було світлим і приємним, що протиставлялося чужому та сумнівному оточенню. Етнологія цей феномен визначає як «**коло трайбаліста**» (від англ. tribe — «плем'я», «клан», «компанія»; пор. з церковнослов. «требище» — «приятельство»). Коло обмежує внутрішній кінечний простір, але коловий рух, який утворює цей простір, потенційно безкінечний. Більш повне втілення ідея кола знаходить у часовому плані (хронотопі) — **циклічній концепції часу**. Добовий та річний колообіг сонця поєднав циклічність часу з циклічністю простору, що, на думку В. Топорова та М. Мейлаха, знайшло відображення у структурі мегалітичних споруд, пов'язаних із астрономічними розрахунками часу і т. зв. «колових» календарів, у ієрогліфічних або інших символічних способах відліку — **позначення часу через фігуру кола**, тобто в уявленні регулярного повторення подій, що відображаються у ритуальній практиці «початкових часів» першотворення та «райського» існування першолюдства [1].

У багатьох традиціях **определеними варіантами «кола»-«космосу»** (оточеного неорганізованим хаосом, дв.-євр. tēhōm) були **яйце, диск, черепаха, кит**, а схематично — у формі **кургану (колового сегмента)**. Над ним — небо, а під ним — потойбіччя. Можливо, саме з появою цього уявлення і виникла назва «Україна» — від санскритського ukhraiā — «пагорб», «курган» [2] (санскритські словники подають: ucchraya, укхрайя — «гора, холм, курган»; «вертикаль; вверх; висота»; «сходження, схід»; ucchrayana-, укхрайяна- «raising erecting»; ucchrayin-, укхрайін- «high, raised lofty»; ucchreya-, укхрейя- «high, lofty»; дієслово ucchri — «стояти прямо, підійматися»; sam-ucchraya, сам-укхрайя — «зростаючий; той, що здіймається; той, хто підвищується; той, хто зростає; той, хто в стані екзальтації; ріст; висота»; той же індоєвропейський корінь — у старогрецькому слові akros — «верхній, крайній», від якого походить назва Акрополь).

Тобто Україна — це «земля священних пагорбів-могила» (від араб. «махалла» — «поселення»). Як відомо, **право на землю-могили предків** не могло бути порушене навіть відчуженням землі (у європейському праві — «одалітет»), бо **якості осіб переносилися на землю і вона теж вважалася благородною, вільною**: поховані у ній воїни, чиї заслуги були головними в ієрархічній шкалі заслуг, «впливали», «допомагали» живим (сприяли родючості, примножували сили захисту) [3]. Наприклад, місце поховань єгипетських фараонів — «піраміда» (від перс. руг — «во-

гонь») — вважалось символом родючого ґрунту-пагорба з посталим («зростаючим») на ньому богом-деміургом. Ієрогліф на позначення двох понять — і «пагорба творення», і «явлення у славі» — зображався як нависла над горизонтом дуга пагорба, увінчаного двома спрямованими вгору променями, тобто символізував зворотне злиття з сонцем фараона, народженого з тіла бога сонця Ра.

Деякі дослідники вважають фольклорне «**яйце-райце**» символом цього «**втраченого раю**» предків, «Саду-Царства», «сконденсованого простору та сконденсованого багатства» [4]. Українське «**писане яйце**» (писанка), отже, є «іконою», «вікном» у цей «**втрачений рай**» [5].

У цьому сенсі, на протигагу позиції М. Розумного [6], вважаємо, що українська ідея зародилася спершу у царині конкретно-чуттєвих уявлень, а вже потім постала як «**атомарне абстрактне уявлення**», тобто українська ідея виросла не з атома до універсуму, а навпаки — **універсум стискався до сингулярної точки** — «**атома серця**» (метафора Олександра Олеса), і ця конкретно-чуттєва українська ідея, за Д. Донцовим, складається «...з ясно сформульованої мети, з образу ідеалу, до якого стремить національна воля, з самої волі і з чуттєвої сторони, з національного «еросу», «емотивності»...» [7]. Можна погодитися з О. Кульчицьким, що «така земля», як український ландшафт, не може не впливати на підсвідомі структури психіки тих, хто на ній живе і працює [8].

Корені української ментальності сягають часів індоєвропейської єдності та «загальнослов'янщини», коли праслов'яни мешкали в особливому регіоні (locus internus) на стикові птолемеевих Германії та Сарматії, де **схрещувалися культурні впливи Заходу і Сходу**, тобто, за В. Королюком, на теренах лісостепової та лісової зон Європи від Балтики до Карпат і Дніпра, Дону та навіть Азовського моря [9]. Відомий педагог К. Ушинський писав: «...Слов'янин у своїй первісній формі... був корінним мешканцем малоросійської рівнини... А тут... він жив, не змінюючи дідівського звичаю... Світлий малоросійський ландшафт, з нескінченним, ніколи не затьмарюваним краєвидом, з цілим морем пишного колосся, з прозорою, тихою річкою, і все це зігріте жарким, але ніколи не жагучим, промінням сонця, перейняте якимось світлим супокоем, — ось тип малоросійської рівнини» [10].

Український культуролог С. Андрусів констатує: «...Дитинство українського етносу, мабуть, було «раєм» у цьому **райському куточку землі**. Може, тому, непристосовані до суворих, жорстоких взаємин «дорослих» народів (війни, насильство, агресія, підступність тощо), ми й мали таку невдячну історію. Звідси постійна українська... **емотивність** вдачі..., а також **ліризм, поетичність світосприймання і вислову**, а разом з тим **квієтизм, вдача від дійсності, соціальна пасивність, байдужість**» [42].

Також існує твердження про те, що «...рай Шелленської доби (Шелльської доби раннього палеоліту, 3 млн — 150 тис. років тому. — О. Г.) міг бути не в Єгипті чи в багністій Мезопотамії, а на землях України, де був рівний та

урожайний степ, чисті рібні води рік, маси диких звірів і чудове підсоння (станки первісних людей в Україні — Королеве і Рокосове на Закарпатті, Лука-Врублевецька в Подністров'ї, Лабушине на Одещині, Амвросіївка на Донбасі, 15 пам'яток у Криму. — О. Г.). Це була, з великою правдоподібністю, колицка людства й культури» [43].

Проте І. Каганець (Миро Продум) іде ще далі вглиб: «...значний масив українських земель (приблизно Вінниччина і Житомирщина) з часу появи на земній кулі перших наземних рослин і перших тварин (Силурийський період) ні разу не був затоплюваний водами морів чи океанів. Це означає, що протягом сотень мільйонів років тут зберігався і нагромаджувався родючий ґрунт і послідовно розвивався найбагатший у світі генетичний фонд. Це означає, що протягом усієї історії нашої планети ця земля відіграла роль недоторканої генетичної скарбниці, ...велетенського природного «Ноева ковчега», де формувалась і звідки розселялась по новоутвореній суші флора і фауна, а разом з ними і людність. Це означає, що саме терен України є... містичним місцем планети (виокремлення наше. — О. Г.)» [44]. Цікаво, що аналогічно беззмінним у геологічному сенсі з часів Юрського періоду є ландшафт Австралійського континенту.

У поета Богдана Кравціва є сонет «Вирій»:

Иран, чи Індія, чи Україна?
Зринають назви, як блудні вогні.
Але ж була колись така країна,
Звідкіль ми вийшли. В сизій давнині

Цвіла вона далека, тепла й пишна
За обрієм казкових семи гір —
І боєм рвалася в той світлий мир
Племен довкільних молодість навтишна.

І досі іриця, столітня діва,
Пісень співає про далінь незриму.
Про Райгород багатий, вирій, рай,

Що в тьмі віків нам сниться повен діва...
Туди злітають ластівки над зиму
І серце, тугою налите вкрай.

Можна іронічно ставитися до цих поглядів, але не слід забувати, що **Україна була передльодовиковою зоною**: мешкаючи біля льодовиків, наші пращури не могли не звернути увагу на бурхливий розквіт життя біля крайки танучого льоду, буйну рослинність альпійських лук, надзвичайну медоносність північних трав, цілющі властивості води гірських ручаїв, бо **структура**

талої води значно «якісніша» від звичайної. Зрештою, як писав етнолог Л. Гумільов, «...з танучого льодовика стікали струмки чистої води, котрі зрошували степи, що підступали до льодовика, наповнювали западини, перетворюючи їх на озера, і створювали той благодатний клімат, в котрому квітнула культура... палеоліту» [11]. «...Тут справді були ідеальні умови для фізичного й духовного розвою аборигенів. Тут не було пекельної, що розманіжує тіло й мозок, спекоти тропіків. Тут не було й крижаної задубілості Півночі... Тож бо й утунчився такий потужний чорнозем, що його тут, на крихітному клаптику планети, зібралось 20 % від усіх світових запасів за площею і 30 % — за масою. Тут був погідний, лагідний клімат, казкові природні багатства» [12]. Водночас ми продемонстрували надзвичайну етнічну живучість, рекордну тяглість свого історичного буття.

2.

У «втраченому раю» українців давні божества були спільні з їхніми сусідами на Сході (скіфо-сарматами, іраномовними етносами), Півночі (балтами) та Заході (германцями і кельтами): скіфський Колаксай/Тагіма-сад — балтський Скальса («Дай, Боже») — слов'янський Дажбог — кельтський Дагда — германський Тьяцці; скіфський Папай («Зевс-Громовержець», як пояснив його Геродот) — германський Тор, син Фьор-гун — балтський Перкунас — слов'янський Перун; германський Вьолсі — балтський Велюнас — слов'янський Велес — осетинський Бальсаг тощо.

Тут, зазначає В. Довгич, «...боги, звірі, люди завжди освоювали терени Причорномор'я, Подніпров'я, Карпат. Так уже вчинив Космос, чи Всесвітній Розум, чи Сварог, чи Дажбог, що геокліматичні умови нашого краю не могли не вабити їх. Завше вічно Індра тут боре Врітру. Сюди на зиму перебирається Аполлон. У доньку Бористена закохується сам Зевс. А Геракл десь побіля Хортиці зачинає трьох синів — Агатирса, Гелона і Скита» [46].

Цей «втрачений рай» був храмом богині вогнища — скіфської Табіті (від санскрит. *tapas* — «жар», «тепло»), ототожненої Геродотом з еллінською богинею Гестією. Через причетність до цього вогнища та до золотих речей-інсигній, що горять і облікають, як вогонь (чаша, ярмо, сокира або лук), скіфський родоначальник Колаксай набуває харизму влади (Геродот, «Історія», IV, 5). Російські етнологи Л. Лелеков і Д. Раєвський вдало підмітили, що варто тільки підставити у розповіді Геродота замість слова «скіфи» ім'я епічного персонажа-перопредка (Колаксай/Скіфа), то весь текст Геродота виявиться конспективним переказом серії епізодів з його життя [13]. На цій основі стає зрозумілою доля ще двох генеалогічних персонажів скіфського міфу — Арпоксая та Ліпоксая (Агатирса і Гелона): «...Коли з'являються гості, яким скіф бажає виявити увагу, то він приносить такі черепи і розповідає, що це були його родичі, але вступили з ним у боротьбу, і він отримав над ними верх» (Геродот, «Історія», IV).

Хоча можливий варіант переказу, де від рук двох братів гине наймолодший — третій, в даному випадку — Ліпоксай (ст.-грец. λυπη — «горе, біль, скорбота») — Горинь. Убивцям батька мстить його син — Змій Горинич — та внук — Тугарин Змієвич, чи Змій Тугарин, чії імена означають приналежність до тієї самої моральної спільноти — «святої землі», що їх вуйки-братовбивці (праслов. zmaǫ — «земний», «чоловік», дв.-прус. smoi — змьї). Зокрема, Тугарин Змієвич закохує у себе княжну Апраксію (Марину Ігнатіївну руських билин, Маринку-Вогнянку українських казок), тобто внучку Колак-сая, старшого брата діда, очевидно, жрицю культу священних вогнищ-«гестій».

У давньоруських билинах чоловік зрадливої Апраксії (або побратим чоловіка) — богатир (Альоша або Добриня) стрілою вбиває Тугарина, але Апраксія за це перетворює вбивцю на гнідого тура:

Ходило, бродило гнідоє турятонько по бороньку,
Носило, красило золотії ріжки на головці.
Склонило, положило золотії ріжки на сосенці, —
Нехай видит, нехай чує, —
Гнідий турятонько залітує...

Видозміна імені на Тугарин пояснюється нами як переосмислення цього образу на основі східнохристиянської книжної традиції, а саме співставлення його з імператором Великої Вірменії Тіграном II (96–56 рр. до н. е.). Тігран переміг драконічного свого зятя-мідійця Аждака («Велетня»; у перському епосі він відомий як узурпатор Ажи-Дахак), а потім привіз із Месопотамії ідола західносемітського бога-змія Баал-Шамеша і встановив його та його культ у храмі поселення Тордон.

Геродот також зауважує, що культ «меча Арея» (тобто Хріса-Ора) був тільки у скіфів-степовиків (які мають ще назву «царських»-«базилеїв») та невідомий іншим скіфам. Він перейшов до савроматів, які, за легендою, походять від шлюбу юнаків скіфів-степовиків з амазонками Приазов'я. Прикметно, що у скіфів-степовиків у «звіриному стилі» їхнього мистецтва переважали птахи та фантастичні тварини, в той час як у інших скіфів переважав лось. Також наявна відмінність у похованнях: у скіфів-степовиків — катакомби, у скіфів-хліборобів — дерев'яні гробниці [14]. Гадаємо, що можна простежити й родовід самого міфологічного Хріса-Ора («Арея»), що дуже важливо як для розуміння етногенезу та світогляду скіфів, так і для виявлення початкових структур свідомості наших предків, адже осмислення та узагальнення явищ світу відбувається у міфі за семантичним емоційно-асоціативним рядом.

Епітетом «цариця скіфів», за Геродотом, наділялася богиня вогнища, її вогнями зазвичай клялися скіфські царі перед греками. Можливо, власне вона вважалася дарителькою священних золотих символів влади. Геродот ототож-

нив її з грецькою богинею Гестією, богинею домашнього вогнища. Царські скіфи називали її Табіті, що напрошується на паралель із тим, що у пантеоні ведичних аріїв була богиня Тапаті («Гріюча», «Тепла»). Французький етнолог Ж. Дюмезіль ототожнив скіфську Табіті з осетинською Асирухс, або Ацирухс («Священне світло»), дочкою Сонця. З її рук виходить світло, осяваючи склепіння неба і води. Чоловіком Табіті скіфи вважали бога Дніпра Борстена (Борисфена), походження якого невідоме. Мужем Ацирухс був витязь Сослан, який народився з каменя, або скелі, заплідненої безіменним пастухом, котрий побачив оголену Сатаней, дочку бога чоловіків Уастирджи (Святого Георгія-«Землероба»).

Коваль Тлепш (паралель хеттському Телепінусу — богові весни, «буїному» за характером, що відтворено в українському фольклорному «телепень») видобуває зі скелі Сослана та загартовує хлопчика у вогні. Чи це не алегорія на витікання ріки з каменю і на пороги Дніпра як ковадла? Діяння Сослана аналогічні діянням грецького Прометея, чию печінку терзає орел, та українського Котигорошка — «охоронця від змії гнізда грифа», якого він ще й рятує від голоду шматком м'яса, вирізаним з литки власної ноги.

Демонічний народ нарти (можливо, якийсь відгомін про контакти з кельтами; пор.: ірланд. neart — «сила») перерізає Сосланові гострим колесом Бальсага ноги і живим закопує героя у землю (пор. за поширеними статуетками кельтського божества часу, яке спирається на колесо).

Германський аналог Сослана-Бористена — бог-ван Фрейр під своїм титулом «Інгві», став родоначальником династії конунгів і героїв Інглінгів. За його правління на землі були найбагатші урожаї, а сам він після смерті був оголошений мешканцем великого кургану, з якого три роки підряд виходили золото, срібло і залізо. Фрейра називали богом миру, достатку та мудрості. Перекази датчан стверджують, що земним втіленням Фрейра був конунг Фрото («Мудрий»), за якого на землі був «золотий вік достатку», але якого вбив демонічний морський конунг Мюсінг.

У кельтів наявний міф про короля Артура («Ведмеда»), сина Ігрейни та Утера Пендрагона, про деградацію та фатальну загибель його царства, попри пошуки очищувального контакту з Граалем, певним універсальним принципом. Загибель і зникнення тіла короля Артура є водночас явищем тимчасовим, і світ очікує на його нову появу. Король Артур, начебто, веде постійне «дике полювання» на вепра Турх Труйтту, видіння якого виникають на небі під час гроз. Цей Турх-вепр втікає від погоні, залишаючи за собою загибель та руїну. Саме за ним женеться Вітаутас — геральдичний герой «Погоні» Литви та Литвинії (Білорусі). Греки ж, безумовно, Турха знали як Калідонського вепра (Калідон — син Урана, перший цар Фів, брат Кроноса), якого наслала на землю Артеміда (аналог іранської богині справедливості Аші-Арти) («Іліада», IX, 529). У полюванні на нього беруть участь божественні брати Діоскури.

Український фольклор так пояснює семантику **міфу боротьби з вепром**: «**Стрітилася Зима з Літом — Стрітилася свиня з Вітом**». Свято Стрітіння відзначають **15 лютого**, а слово vitt у мові хеттів, що найперші виокремилися з праіндоевропейської спільності і зберегли найбільше архаїзмів, означає «рік», «доба», «стик», «рубіж».

Віт — це ніхто інший, як **Аполлон-змісборець, вбивця демонічного Піфона** (грец. «свиня»), на знак чого встановив Піфійські ігри. Саме Аполлон уклав календарний цикл та керує ним за допомогою струн своєї ліри. Скіфи шанували його під іменем **Гойтосир**, де другий компонент «сура» означає «герой, бог», а перший «гойто» споріднений з «віт», «отець», і, можливо, з англійським haunt — «переслідувати», «з'являтися (як привид)», литовським gīti — «гнати (стадо)», давньопруським hantas — «бити», давньоісландським honthr — «боек», а у слов'ян — з етнонімом «анти» (букв. «бойки»), українським «гнати». Іранських, у тому числі й скіфських (і навіть пізніше сарматських і польських) **королів обирали внаслідок перегонів претендентів на конях**. Хто першим досягне фінішу, той і стає володарем священних золотих інсигній.

Нартський герой Сослан щовесни прагне вирватися на землю, але вона не може знести його тягара. Тут явна паралель до давньоруського **билинного Святогора Горинича, тягар якого не може витримати Мати-Земля**. Ім'я останнього, як вважають російські вчені-семіологи В. Іванов та В. Топоров, є результатом народно-етимологічного «випрямлення» первинного імені, близького назвам **Вострогор, Вострогот**, яке належить міфологічному птахові іранського фолькору, пов'язаному з горами. Однак більш логічним вважаємо походження імені **Вострогор** від тієї первинної праіранської форми, від якої походить і осетинське (іронське) вищезгадане ім'я бога-героя **Уастирджи** (Uastęrgi, Wastyrgi, Was-Gergi), перетлумачене християнами як «Святий Георгій» [15], постійний епітет якого — *syuzærin* — «золотий», *syuzærin bazurgin* — «золотокрилий».

Логічним буде припустити праафроазійське походження міфону **«Святогор»** — у давніх (хамітомовних) єгиптян словосполучення **«Сет-Гор»** (*šwth-ḥr*) означало титул **«цар»**, який використовувався і для означення бога розливу Нілу **Осіріса як першого царя Єгипту**. Давньоєгипетський міфічний **Осіріс** та давньоруський **билинний Святогор гинуть однаково — приміряють до себе домовину, з якої не можуть встати**. Скіфи могли принести уявлення про нього на береги Дніпра після своїх знаменитих воєнних походів на Близький Схід та в Єгипет.

Отже, в образі **Святогора-Сослана-Уастирджи** проступає прадавній **культ першопредків, що «живуть» у горах**, у глибинах святої землі, і виражався у поклонінні померлим, у здійсненні обрядів для забезпечення їхнього покровительства, що пов'язує його з **культу родючості** (Осіріс, Сома, Семаргл, Сін). А **встановлювачем культу предків розглядається герой-нащадок — Хрісаор-«Золотий меч»** (названий Геродотом як «Арей»). Цар скіфів Іданфір радить цареві персів Дарію: «...е у нас гробниці предків і розшукайте їх, спро-

буйте розорити, тоді визнаєте, чи будемо ми з вами боротися через гробниці, чи ні» (*Геродот, «Історія», IV, 127*). Плутарх зазначав, що **скіфи гордяться своїми могилами**. Обряд **жертвопринесень мертвим у скіфів** описує Лукіан у новелі «Токсаріс, або Дружба».

В цьому контексті, на наш погляд, слід переосмислити паралель із божеством київського пантеону Володимира Святославича **Семарьгла**, якого у деяких апологетичних християнських творах розділяють на два божества — **Сима (Сема) і Рігла**. В останньому можна бачити вождя гуннів **Ругілу (Руя)** (пом. 433 р.), наступниками якого стали **Буда** (на його могилі постало місто Буда, теперішня частина Будапешта) та **Аттіла**. **Ругіла був володарем «царських гробниць гунів», тобто скіфів**, яких з гунами ототожнювали. Можливо, у Ругілі слід бачити грецьке *Ἡρακλῆς* — **Геракл, Іраклій**, ім'я, за Геродотом, **прабатька скіфів, яке успадкував охоронець їхніх могил**. Теонім «Сема» пояснюється з давньогрецької як *σημα* — «могила». Тобто під **Семарьглом** у літописній розповіді про язичницький пантеон князя Володимира мався на увазі **кнотаф Геракла як міфічного родоначальника скіфської царської династії**.

3.

Власне земля **могил предків, Спандармат, Мати Сира Земля**, виступає **гарантом харизми князя**, який стає для підданих **розраджувачем, «князем-сонцем»**, бо чинить як сонце: здійснює експансію у варарський світ — «половецьке поле» (у «Слові о полку Ігоревім») Володимира **Осьмомислича**, на відміну від свого власного соціального «поля», **що розуміється як цілісний образ, гештальт** — «Подем же жившемь особь и володьющемь, и роды своими иже и до сее братьь бяху поляне. И живяху каждо съ своимь родомь. И на своихь мьстьхъ» (*Літопис за Лаврентіївським списком, 1377 р.*). Варварський світ ототожнюється з космічним Хаосом, проникаючи в який, Сонце збирає і обертає до себе все суще, гармонізуючи його (розширюючи «Руську землю»).

Як зазначає О. Прицак щодо звичаю у степовиків-тюрків, для яких скіфи стали субстратом, **володіння священними могилами та місцями прилучало засновника будь-якої нової федерації племен і кланів до «благодаті» (харизми), надаючи його владі силу легітимності**: «...оскільки тільки приналежні до панівного роду могли розглядатися як господарі, то скликуваний на священному місці, біля укріплення, курултай, в якому брали участь старійшини племен, що увійшли в цю федерацію, вибирав за старим звичаєм кандидата в степові царі. Вибраний приймав звичайно за пропозицією шамана царський титул. Цей титул виражав претензію на світове панування. Окрім титулу правителя встановлювалася назва для нової держави чи федерації» [16].

Надто незрозумілим є заперечення поняття «благодаті/харизми» Л. Гумільовим, бо, на його думку, воно несумісне з генотейстичними культурами: допомога племінного божества «тосья» поширювалася тільки на членів даного

племені, а не на всю федерацію племен чи державу. Але одразу ж суперечить сам собі, коли спочатку говорить, що такий спосіб обрання царя й отримання ним «благодаті» був притаманний лише суспільствам військової демократії з родовим ладом та осідлим веденням господарства, але потім ілюструє зовсім протилежне: «...По суті справи підкоритися повинні були обидва хани; над ними обома стояла воля їхніх списоносців-дружинників. Вони обирали з числа претендентів того, хто був хоробрий та наділений кебетою» [17].

Як і завжди, **право стати царем і володарем священних могил** давала «...відвага ризикуванню власним життям за означене рішення постояти — це необхідне, знаменне для характеру високої якості провідника» [47]. Саме за цю **корисну рису (utilitas)**, як свідчить Фредегар, західні слов'яни (венди) обрали своїм князем (гех) франкського купця Само (Самона, чи Самуїла, за походженням — романізованого кельта) (623–658 рр.); з Польщі походить рід Міхая Вишевича, князя у сербському Захум'ї (IX ст.); болгарський цар Самуїл був родом із Вірменії (X ст.); родич германського імператора Віхман був обраний князем родаріїв-ругіїв-укрів у їхній боротьбі з німцями; в 1266 р. у Пскові був обраний князем литовець Довмонт-Тимофій, ворог Міндовга, і прокняжив до 1299 р.

Але крім особистостей **місію охоронців священних місць благодаті покладали на себе й цілі роди, клани та племена**. Наприклад, половецькі роди очолили повстання болгар та відродження їхньої державності як т. зв. «Другого Болгарського царства», а потім заснували царські династії у Болгарії: Асені (1185–1280 рр.), Тергер-оба (1280–1323 рр.), Шишмані (1323–1396 рр.).

Прокопій Кесарійський, візантійський історик першої половини VI ст., не ставив **готів** в один ряд із вандалами, гепідами, ругами та скіфами, бо «...готи із самого початку були не однією з багатьох племінних груп, а керівним ядром серед мігруючих германців, їхньою військовою аристократією» [48]. У північно-германському епосі вони стали **«гаутами» — племенем епічних героїв, витязів, що протистоять не тільки хтонічним істотам, а, частково, і своїм «зمالілим» нащадкам, а епітет «готський» майже синонімічний «геройському»** (у кавказьких народів також є такий героїчний народ предків — «нарти»): «...У таких розвинутих епосах, як германський, грецький, індійський, готи і бургунди, ахейці і троянці, пандави і каурави, що вже зникли як самостійні племена і тільки увійшли в якості одного з компонентів у «етнос» носіїв епосу, — це перш за все героїчні племена давнього героїчного віку, певний героїчний зразок для майбутніх поколінь... У цьому зв'язку суттєво, що в образах героїв... чітко виявляються реліктові риси першопредка або культурного героя» [49].

Як готи становили **«ядро» германських варварів**, так і самі германці склали **таке ж «ядро» антиримських провінціалів** (хоч ті й були з правом римського громадянства). Це вирішує питання про те, що хоча готи і становили незначну кількість (100 тисяч, з них 20 тисяч воїнів), в той час як населення Італії в V ст. склало 5–7 млн осіб, тобто готи становили 2 % від усєї маси населення країни. Аналогічна ситуація була в Галлії: якщо галло-римське населення

склало 6–10 млн, то варварів-германців тут було близько 450 тис. осіб (50 тис. бургундів, 100 тис. вестготів, 100 тис. алеманів, 200 тис. франків), а з них 50–100 тис. — воїнів [50].

Така ситуація була в Північному Причорномор'ї, коли виснажена в боях у Малій Азії та Єгипті етнічна група **«царських скіфів» задомінувала над Припонтидою не за допомогою зброї, а за допомогою харизми господаря** (символом чого виступав «канчук»): «...то один з них сказав таке: «Що робимо, скіфи? Як боремося з ворогами, то й нас стає дедалі менше і їх буде мало після перемоги. Я думаю (що треба) відкласти списи й луки, а кожен з нас нехай візьме нагай і нумо на них! Бо доки вони бачитимуть, що ми тримаємо зброю, думатимуть собі, що вони з нами рівні і такі ж за походженням; та як побачать, що ми замість зброї тримаємо батоги, зрозуміють, що вони наші раби й кинуть битву». Скіфи послушали й зробили так, як він казав; а раби, перестрашені тим, забули про битву й кинулися втікати. Так скіфи панували й ув Азії й, повернувшись з Мідії, цим способом запанували в своєму краю» (Геродот, «Історія», IV, 3–4). Вочевидь, мова в цій легенді йде про констатацію **«майнового права» на степові сакральні землі та на статус «погонича, пастуха» як стад, так і людей** (пор.: середньоперське *supan* — «пастух» та сербохорватське «жупан» — «князь»; ірландське *boaire* — «той, хто володіє стадами великої рогатої худоби» та давньоруське «бояри»).

Ототожнення Геродотом скіфів — шанувальників золотого плуга зі скіфами-степовиками («царськими»), шанувальниками лука Геракла, вважаємо за помилку, викликану побутовим нерозчленуванням греками Скіфської ойкумени. Власне **самоназва скіфів — шанувальників плуга** (аротерів, георгоїв, борисфенітів-паралатів) була **«сколотити»**, від імені спільного родоначальника **Коллаксія**. Його ми співставляємо з литовським богом **урожаю Скальсою**, чие ім'я аналогічне слов'янському «Дажбог». Хоча можливе співвіднесення з англ. *skuik* — «ховати», «ховатися» у сенсі того, що **Колаксай захоче золоті інсигнії — плуг з ярмом, сокиру та чашу**.

Цікаво, що на протилежному кінці Великого Євразійського Степу, а саме серед **нащадків степових вершників**, що захопили архіпелаг, пізніше відомий як Японія, наявне міфологічне **передання про дарування богинею сонця Аматерасу Нінігі-но-мікото, дідові-камі першого імператора Дзімму, священних регалій — меча, дзеркала і яшми** (тобто відбувся цей сакральний акт тоді, коли золото ще не стало головним у культурі як якість владної могутності володаря — «фарни», «слави» [51]). Спогад про цей **сакральний акт** закріплено особливим національним святом — **Днем Японської імперії (11 лютого)**.

У **тюркських народів**, що тепер у геокультурному розташуванні займають місце **посередині між нащадками скіфів і творців імперії Ямато** (з якими, крім того, спільне мовне походження — приналежність до урало-алтайської прамови), наявне аналогічне **свято благословення з небес, що теж**

відзначається на початку лютого: «...Починаючи з перших днів лютого протягом 20 днів триває мале чіле (тобто «мала покута». — О. Г.), минає «юнацька пора зими». Своім холодом, хурделицями та буревіями мале чіле виокремлюється серед решти. Перші 10 днів малого чіле називають «Хидир Небі» — найбуревійніші та морозні дні цієї пори року. Назва... пов'язана з Хизирем, який вважається покровителем зеленої рослинності, води. Зазначимо хоча б такий факт, що багато персонажів у фольклорі завжди спрямовують свої погляди з надією на Хизира, що сидить на білому (...на сірому) коні, бажали побачити його, і той ніколи не відмовляв у допомозі тим, хто гостро потребував її. Підготовка до проведення обряду «Хидир Небі» починається зазвичай із першого дня малого чіле. Підсмажують пшеницю, котру потім мелють ручним млинком. Варені яйця фарбують переважно у червоний та зелений кольори, що вважалися символами сонця та весни... В останню ніч «Хидир Небі» товчене смажене борошно розташовують у вільне місце під шафою для різних запасів, котрі зазвичай вважаються недоторканими. За повір'ям, сюди начебто приходять Хадір і торкається залишеного людьми смаженого борошна рукою і цим його дійством у дану оселю приходять благодать і достаток. Тільки після цього смажене борошно, що вважається священним, можна з'їсти всім членам сім'ї. Я думаю, що наші українські читачі помітили схожість цього ритуалу з приготуванням куті (а також з приготуванням писанок. — О. Г.)» [52].

В індоевропейському світі наявне передання про магичні речі, а саме: **знаряддя бога Шиви (Рудри-бика) — диск, раковина, лук і стріла та меч, що узагальнено називаються «панчаяудха».** Їх у вигляді амулетів досі носять діти тамілів. В арійського бога сонця Сур'ї таким атрибутом є безпосередньо «тапас» — «жар, тепло» (як-от у Індри — ваджра, а у Перуна — блискавка), з назвою якого безпосередньо пов'язують ім'я скіфської богині вогнищ **Табіті.** Окрім того, в індуїзмі **початок нової епохи світу — Калі-юги — датується 18 лютого 3102 р. до н. е. — часом сходження на царство внука героя Арджуни та змії-нагини Улупі Парікшіта.** Його вбиває ще в утробі матері змії-наг Ашваттхаман («ашваттха» — «кінська стоянка», рід смоковниці), але відроджує Крішна. **Сходження Парікшіта на царський трон у Хастінаपुरі, від якого відомився пандав Юдхіштхіра, синхронне в часі з початком царювання в об'єднаному Єгипті легендарного царя Скорпіона** (у давньоєгипетському написанні ім'я цього царя стоїть у жіночому роді, що дивує спеціалістів, але слід звернути увагу, що володаркою Калі-юги у індоаріїв є саме войовнича богиня Калі (генетично у ностатичній традиції корінь *kalu означає «жінку іншої фратрії / іншого шлюбного класу»)). Зрештою, **Парікшіт був убитий змієм-нагом Такшакою і, помщаючись за його загибель, син Парікшіта Джанамеджая влаштував велике зміїне жертвопринесення.** Його зупинив мудрець Астіка (племінник царя нагів Васуки), який скористався правом висловити будь-яке бажання за те, що він свого часу **благословив Джанамеджаю («Махабхарата», I:13-54).** Напрошується паралель із міфом про вбивство триголовим змієм-арабом Ажи Дахаком **іранського царя (хшайта) Дзамшида (Йіми) Парадата, який правив 616 років і 6 місяців в**

Єрусалимі, і його правління називалося **«золотим віком»**, і помсту за нього Фарідуном (Траетоною), котрий у сні Ажи Дахака приносив у жертву коров'ячу голову.

Також можна згадати біблійне передання про **благословіння новоприбулого скотарського вождя Авраама царем-священником міста Салем (Єрусалим) Мелхіседеком,** внаслідок чого виникає уявлення про особливу харизму — **«чин Мелхіседєка».** Апокрифічна «Книги Сноха» розповідає про **народження Мелхіседєка у могилі померлої жони Ніра, брата Ноя.** Немовлям Мелхіседєка архангел Гавриїл відносить на небо на 40 днів, доки на землі відбувається потоп, а потім Мелхіседєк стає **першим царем Салема (Єрусалима).** Також у маніхейській доктрині **Світоносне Немовля народжується у могилі, і його за велінням «Високого» рятує від демонічних істот космократор «Посланець, Адаманти світла».**

У кавказькій традиції також є **«діти могили».** Померла Дзерасса, дочка водяного бога Донбеттира і мати нартівських героїв Уризмага та Хаміца, в могилі була згвалтована демонічним **Уастирджі («Святим Георгієм»), його конем Арфаном та псом і, відповідно, народила від цього мудру Сатаней** (яка стала жоною нарта Уризмага), **першого земного коня, котрого назвали Чесан, або Дур-дур («Камінь-камін»), та першу собаку Сілам.**

Знають даний мотив також ірландські саги. З двору короля Конхобара зникає з подружками **Дейхтре,** дочка сановника Катбада. Якось через три роки вночі на **пагорбі (сіді) Енгуса** її зустрічає дядько короля Фергус Мак Ройх (який на часі його малолітства був регентом). Вона відмовилася повернутися до людей, зазначивши, що хвора, а наступного ранку в хатині воїнів з'явився немовля, **син Дейхтре.** Хлопчика назвали **Сетанта,** але світові він став відомий за своїм епічним іменем — **Кухулін («Пес Кулана»).**

Дивує, що досі цю кавказьку легенду не співставили зі схожим скіфським мотивом, значно облагородженим Геродотом. Замість **перебуваючої в могилі породіллі** в генеалогічному переказі, наведеному Геродотом, маємо **мешканку печери (!),** викрадачку коней Геріона (!) і дочку бога ріки Борисфен (варіант: Аракс) **напівдіву-напівзмію** (miksoparthenon tina hehidnan difyea) **Апі (Апію),** ототожену самим Геродотом із грецькою богинею землі **Геєю.** Від героя Геракла (або від Зевса-Папая) скіфська напівдіву-напівзмія народила сина **Таргітая, батька подальших скіфських родоначальників — Арпокся, Ліпокся та Колакся** (у іншій версії дітьми Геракла є саме три царевичі — **Агатірс, Гелон і Скіф,** а «проміжний» герой Таргітай ототожнюється із самим сином Зевса-Папая Гераклом; цим родоначальникам падають із неба **золоті речі-інсигнії**). Тут слід також додати, що скіфська **Напівдіву-Напівзмія** є точною копією **грецької Єхидни,** дочки Тартара і Геї, яка від шлюбу з Тіфоном народила, зокрема, й крилатого коня Пегаса, і грекам була відома її генеалогія — вона донька Хрісаора («Золотого меча») та Каллірої («Прекрасноплинна»).

Підтверджує нашу версію про **тотожність скіфського міфогенеалогічного персонажа з міфопічною «матір'ю в могилі»** й той факт, що **зображення змісної богині** було дуже популярним саме на **саркофагах боспорців**. Зрештою, сам образ зміненої праматері був поширений серед північноіранських племен від Північного Причорномор'я до Інду.

У нащадків скіфів **11 лютого** відзначається **день св. Власа** — покровителя худоби, відгомін уявлень про **бога Велеса**, якого бог-громівник Перун вражає блискавками, що падають із неба. Велес у договорах русів із греками співвіднесений із **золотом**. Згідно з балтійськими переказами, від духа Велюся земні жінки народжують дуже сильних дітей, які носять лук зі стрілами у себе на животі, що є, на наш погляд, прямою паралеллю переказові про **родоначальника скіфів Геракла**, який заповів своїм дітям (серед них — предок скіфів, букв. «стрільців із лука») **особливий лук: той, хто зуміє натягнути його, стає царем** (в індійській міфології такий лук зумів натягти тільки Рама під час сватання-«сваямвари» до царівни Сіти, а в грецькій міфології — **Одісей**, щоби вбити залищальників Пенелопи). **Св. Власій безпосередньо пов'язаний із вогнищем**: у його день східні слов'яни здійснювали **обряд спалювання «коров'ячої смерті»**, аналога спалюваних балтами кісток жертвних тварин на честь бога потойбіччя Велса, з яким пов'язують т. зв. «мертву кістку» (пор.: слов'янська «Баба Яга — кістяна нога» та балтська жіноча іпостась Велса — «Велю мате», «Матір мертвих»). У греків також можна знайти аналог Велесу. Це — **Плутос** (ст.-грец. *πλούτος* — «достаток, щастя»), якого Зевс осліпив (пор. з переслідуванням громовержцем блискавками Велеса). У давніх італіків була пошанована богиня **Палес**, яка, як і Велес, була покровителькою худоби та пастухів, а свято її — **палілії**, чи **парілії**, — відзначали 21 квітня.

Тому й не дивно, що культ Велеса та його християнського наступника св. Власія пов'язаний із худобою та масляницею, яка була у слов'ян **дохристиянським Новим Роком**, що спершу відзначали у **день нового Місяця, найближчого до весняного рівнодення**. Водночас ім'я Велеса безпосередньо пов'язується з назвою **сузір'я Бика (Тільця)**, і слов'яни називали розташовану в сузір'ї Тильця групу зірок Плеяди іменем, яке походить від назви Велеса, — **Волосожари, Власожари, Власожельї, Волосини** тощо [18]. Можливо, **епітет Велеса як «скотий бог»** насправді пов'язаний не зі «скотом» (худобою), а з поняттям «темінь» (дв.-інд. *scath* — «тінь»; дв.-грец. *σκóτος* — «темінь», *σκία* — «тінь»; гот. *skadus* — «тінь»; слов. чадь). Чи не мав В. Татіщев на увазі Велеса, коли писав: «...Бел, бог у славян... во идолопоклонничестве, злый бог или диявол... Якоже и у славен черный бог был добрый» [19]?

Логічно припустити **парність слов'янського божества — Велес та Велеса (Вил і Вила)**. Це підтверджує язичницьке капище-жертвник із двома статуями генітальних форм (типу «лінгам і йоні») біля с. Ставчани Хмельницької обл. Культ фалоса чітко засвідчений у представників черняхівської археологіч-

ної культури — це язичницькі статуї Середнього Подністров'я, хрестоматійним образом якого є фалосоподібний збруцький чотириликій ідол «Святовит». Ім'я Велсі засвідчене у германському епосі «Беовульф» як одне з імен батька героя Сігурда Одіна, верховного бога-аса германців. Саме слово «волсі» (*volsi*) зустрічається в сазі про Олафа Трюгтвасона у значенні фалічного божественного символу [53].

Український етнолог М. Суслонаров звернув увагу на те, що **зображення Гермеса** у греків та римлян називалося **phallus** (*φάλλος, fálos*) [54]. Сам Геродот («Історія», II, 51) зазначає, що греки перейняли від пелазгів зображення Гермеса (герми) з піднятим членом. Гермес спершу був **божеством могутньої сили природи**, а місцем культу була пелазгійська Аркадія (від *arkos* — «ведмідь»). Пізніше він став **богом пастухів та пасовищ** і завдяки своєму походженню (син Зевса і богині Майї, дочки атланта, яка була однією з Плеяд і їй присвячено з часів античності місяць «май») став **олімпійцем та оповісником волі богів, а також провідником душ у потойбіччя**.

Пелазги Аркадії (Біблія знає її під іменем філістимлян, а римляни — як фалісків, предків етрусків) вирізнялися неабиякою войовничістю (*Страбон*, V, 2,4). Самі себе вони називали **Halaesci**, на що вказує Сервій [44] і що С. Пушик співставляє з давньоруським словом «галиця» — «збірна назва якоїсь кількості живих істот» (у сенсі людей як «стада» бога-«пастиря» Гермеса). Інші дослідники співставляють із цим етнонімом хеттське слово *halki* — «зерно», «хліб» [20], яке у хурритів (протокурдів) виступає як ім'я бога ⁴**Halki**. М. Маковський вважає, що хетт. *halki* — «збіжжя на корені, що приноситься у жертву богіві» — слід розглядати складеним словом, перша частина якого співвідноситься з пруськ. *gallan* — «смерть», а друга — з хетт. *ak* — «смерть» [21].

В індоєвропейській традиції із зерновою культурою пов'язаний **вовк або ведмідь як тотемі** — «хлібні духи» (пор.: дв.-інд. *vṛka* — «вовк», але дв.-півн. *rigr* — «жито», типологічно споріднене валлійськ. *blaidd* — «вовк», але дв.-англ. *bled* — «збіжжя на корінні»; валлійськ. *baigen* — «зернові культури», але ірланд. *bresch* — «вовк» [55]; у Саксонії останній сніп називається «Житній, Солом'яний або Вісяний Медвідь» [56], а у слов'янській традиції «житній дух» більш миролюбний — це **козел (цап)**: зв'язування останнього незжатого пучка зернової культури називається «завивати цапові бороду»).

У міфології греків наявна «халкіс» — нічна птаха, на яку боги перетворили дочку аркадського царя Клімена Гарпаліку за те, що вона стала коханкою батька. Вже у самому імені Гарпаліка ховається натяк на атрибут бога урожаю Халкі — грецьке *ἄρπη* — «серп», «сокіл» (пор. з іменем одного зі скіфських родоначальників — Арпоксай).

Той же корінь **-hik-** наявний в імені шумеро-аккадського бога-героя Гільгамеша, якого після смерті стали пов'язувати зі світом мертвих, як і фалічного Гермеса. В іменах Гільгамеш та Гермес наявне спільне закінчення — шумерське *mes* — «герой», що походить від *muš* — «фалос», «змія» і з яким можна

співставити карійсько-пелазг. *mas* — «бог». Компонент «гер-», можливо, походить від грец. *ἔρα* — «земля», *ἦρος* — «передок», «вितязь», що пояснює причину передання греко-римським письменником Еліаном (III ст.) імені Гільгамеш як Більгамос, бо по-шумерськи *bilga* — «передок» (із чим споріднене баскське *belhaun* — «коліно», де *be-* — префікс для назв частин тіла, *un-* — суфікс, та відповідає у пранахсько-дагестанській *xēlh* — «нога», де *-h/k'* — зменшувальний суфікс, що перейшло у семітські мови як *hlq* — «доля, наділ, жереб», «творити», «освячувати»).

Священною, «своєю» територія, як констатує М. Еліаде, стає тільки після її пере-«сотворення» заново, тобто освячення у вигляді повторення царем-жерцем діяння богів (тотемів), котрі надали хаосові певну структуру, форму та норми [45].

Отже, уявлення про священного володаря архаїчних часів — Велеса-Власія-Бальсага-Більгамоса-Гільгамеша-Гермеса-Мелхиседека-Парікшіта-Парадата-Тару-Аматерасу, — який пов'язаний із мотивом «народження в могилі/печері» та першою половиною місяця лютого, сягає глибинних коренів землеробської культури Старого Світу, взаємовідносин скотарів (індоєвропейців та семітів) із рільниками (до-індоєвропейцями) Циркумпонтійської зони.

4.

Цар Скіфії Колаксай заволодів золотими інсигніями (плугом з ярмом, сокирою та чашею; за іншим варіантом — золотим луком Геракла). Він розділив своє царство Паралатію (пор.: сербохорв. «прлати» — «засувати», «запихати», «прлати ватру», «прлати дрва у пех»; укр. «шпурляти»; чеськ. *prliti*, від *pr̥g*, що присутнє у *ruřiti* — «червоніти», *ruř* — «ропечена зола», «жар») на три царства та інсигнії передав на збереження найбільшому з них, яке, як каже Геродот, отримало назву «Те, в якому зберігається золото». Ці три частини Паралатії були, відповідно, царствами скіфів-басилеїв («царських»), скіфів-аротерів («орачів») та скіфів-георгоїв (від іранського «гауварга» — «пастух»), що хибно пов'язували зі старогрецьким словом «георгіос» — «землероб»), вони ж — борисфеніти («подніпровські»). За Геродотом, ці три групи скіфів Паралатії називали самі себе «сколоти» від імені свого родоначальника Колаксайа, з яким ми співвідносимо ім'я литовського бога урожаю Скальсу, що у перекладі означає те саме, що й українське побажання удачі «Дай, Боже!».

Для академіка Б. Рибаківа логічним видається зберігання золотих інсигній сколотів-«дажбожичів» у Середньому Подніпров'ї, де існує природний захист для жителів простору, обмеженого Дніпром, Росавою та Россю. На його думку, головним святилищем Сколотської імперії було Трахтемирівське городище (VI ст. до н. е.). Воно, начебто, складало єдине ціле з Переяславом, що вже на Лівобережжі, на річці Трубіж, що впадає у Дніпро біля підніжжя Трахтемирівської кручі [22]. Саме в Переяславі була Руська

митрополія, потім перенесена до Києва. Отже, це може означати, що Трахтемирів-Переяслав в уявленнях давніх русичів був наділений якістю священності. Трахтемирівське городище було назване так на честь батька Колаксайа, Арпоксайа та Ліпоксайа витязя Таргітая. Він же — старець-богатыр російських казок Тарх Тарахович, який жив на горі Сіян і домогся любові Баби-Яги. Геродот розповідає, як Єхидна звабила Геракла-Таргітая, народивши від нього родоначальників скіфів.

Поряд із Трахтемировом знаходиться Канів із розкопом сколотського городища, а також — місто Золотоноша, котре вже на Лівобережжі. Лівий берег Дніпра також був заселений землеробами-сколотами, і межували вони зі Степом по ріці Ворскла-Пантікапа, котра впадає у Дніпро на 220 км нижче Трахтемирова. На жаль, Б. Рибаківа не перевів погляд на Лівобережжя, де розташована Золотоноша. Також у цьому регіоні германський епос згадує резиденцію готських королів на Дніпрі — Архемар (*Arhemar*), де *ar-* — «метал», «золото», яку ототожнюють із Кам'янським городищем на Лівобережжі Дніпра (існувало як поселення ремісників і металургів до III ст.). Перенесення «золота-слави» з Переяслава у Трахтемирів пояснюється тим, що лівий берег Дніпра став зазнавати інтенсивної агресії кочівників зі Степу, які з часом захопили його (крім Чернігівщини та Сіверщини) та перетворили на плацдарм агресії. Назва території «Золотоноша» у скіфів (виходячи з індоєвропейської мовної спільності) могла звучати як Паралатія, бо першому компонентові «пара-» ідентичне латинське *aureum* «золото», а «-латія» виявляє схожість із *latens* — «прихований».

З окупацією кочівниками-тюрками (булгарами, печенігами, половцями) лівобережжя «Золоте царство» (Паралатія) перетворилося на «Жовту землю», бо втратило священність через перенесення золотих інсигній на Правобережжя. А жителі Жовтої землі стали «половцями» — тюркізованими слов'янами. Їх етнізм походить від старослов'янського слова «половий» — «жовтий», «червоно-жовтий». Спочатку степівчан очолила прийшла династія — «кангарібеджене» (печеніги), що у свою чергу були потурченими іранцями-масагетами Приаралля, мовними родичами «царських скіфів» [23].

Згідно з легендою, поданою в літописах, Переяслав отримав свою назву через те, що якийсь слов'янський отрок Ян Усьмович Кожум'яка тут «перейняв» славу у двобій з тюрком-печенігом [24]. Тому ті, хто повернув «золото-славу», отримали право іменуватися «роси» («золоті»), що споріднене зі словами інших індоєвропейських мов (санскритським *havis* — «золотистий», старогрецьким *hrisos* — «золото», *haris* — «краса, любов») та сусідніх (груз. «хурц» — «гарячий»; угаріт. *hrsn* — «золотий»; євр. *hrs* — «золото»; заг.-схід.-кавк. **rvwšwi* — «золото», «червона мідь»).

«Золоте царство» як епічно-міфологічний етнізм для слов'ян «побувається», надається певній території (Правобережжю) і стає частиною її топографії. І навпаки, реальний етнізм «сколоти (Дажбожі внуки)», котрий означає певне історичне плем'я від часу прабалто-слов'янської одно-

сті, залучається в епічний контекст і втрачає безпосередній зв'язок із дійсністю. Отже, важко погодитися з В. Бараном, за яким «безперечним фактом» є те, що місцеві «слов'янської Русі» до приходу династії Рюриковичів не існувало [25].

Середньовічний історик Псевдо-Захарія свідчить, що роси називали себе «герос» (*hros*) [26]. Греки при передачі етноніму на письмі ототожили росський прихоловий звук -h- зі своїм густим придиховим -h-, котрий вимовлявся після прихолосного (наприклад, *rh*). Транслітерація *hros* як 'Ρως призвела до об'єднання правила грецької орфографії з вимовою етноніму його носіями, внаслідок чого штучно постало **hrhos*. Самі «роси», яких германці називали «росомони» (за Йорданом, «Гетика», § 129), могли використовувати засвідчене Птолемеем ім'я «аланорси» (*alanorsoi*), де компонент «алан» походить із тюркських мов і пояснюється як «рівнина, поле, долина, горб, гірка» [27]. Саме поляни мешкали на Київських горах, що їх Нестор-літописець визначив, що вони — «русь». Поняття «поле» вмещувало у собі категорію обмеженого кінечного простору, який уявлявся у вигляді горба, кургану. У зв'язку з цим стає зрозумілою причина, чому літописець декілька разів акцентував на тому, що поляни — слов'янського походження, тобто слов'янізовані, хоча у його часи пам'ятали про їхнє іранське (аланське) походження, спорідненість із прямими мовними нащадками скіфів-басилеїв («царських») — іраномовними осетинами, що були на Русі відомі під іменем «яси» (по-санскритськи *yasas* — «слава»), звідки й назви «осетини» (самоназва — «ірон»), «Озівське море» тощо.

Щодо першопредка скіфів Таргітая, то, можливо, індоєвропейські витоки для нього спільні з грецьким міфологічним персонажем Тарксіппом («жахом коней») та індуїстським демонічним героєм Таракою, якого переміг бог Сканда-Кумара, і через це Таргітай співставлений був Геродотом із покровителем коней Посейдоном, якого Геродот подає під скіфським іменем Тагімасад (можливо, правильно — Тархі-мазда?).

Вірогідно, що індоарійський Тарака — це образ кімерійців (останнього осколка Індоаріки на Північному Причорномор'ї), які тероризували лісостепових землеробів-праслов'ян чорноліської культури, а тому останні були зацікавлені у послабленні перших та сусідванні зі скіфами, яких більше цікавили південні контакти з Циркумпонтійською зоною [57].

Як вважає Ю. Павленко, скіфська панівна верхівка була зацікавлена у залученні у свої дружини представників сусідніх, «визволених від кімерійців», ранньополітичних об'єднань, а отже — саме у середовищі різноетнічної за походженням скіфської знаті, до якої мали входити й праслов'яни, формувалася спільна скіфо-праслов'янська князівсько-дружинна культура [28]. На її основі постав новий етнос зі специфічною мовою, внаслідок чого В. Петров дійшов висновку, що скіфська мова була однією з індоєвропейських мов, що перебувала у найближчих зв'язках зі спорідненими мовами суміжних народів: з іранською на сході, фракійською на заході та

балто-слов'янською на півночі [27]. Як встановив Ю. Павленко, праслов'яни чорноліської культури скіфської доби (на початку VI ст. до н. е.) утворювали могутні три «князівства»: 1) Потяминський регіон (з Мотронинським городищем), до якого тяжіла людність Канівсько-Пороського регіону та Київщини; 2) праслов'яни Східного Поділля (центр — Немирівське городище) та 3) праслов'яни Ворсклинського Правобережжя (центр — Західне Більське городище). Якщо врахувати переказ про те, що Колаксай дав на збереження золоті інсигнії найбільшому з трьох царств своїх синів (*Геродот, «Історія», IV, 7*), то ототожнюємо «Золоте царство» (Паралатія) з Києво-Черкаською групою чорноліської культури Потяминського регіону, а не з Потяминською групою цього князівства. Власне киево-черкаські зазнали щонайбільшого скіфського впливу, відмовляючись від своєї самотутньої чорноліської культури. Наприклад, чорноліський обряд тілоспалення померлих замінився скіфським обрядом тілопокладання у ґрунті ями з насипанням над ними курганів.

5.

Одночасно зі становленням потрійного царства скіфів — нащадків Колаксай-Скальси-Дажбога до VI ст. до н. е. тривала консолідація у гомогенні групи споріднених в етнічно-культурному плані зі скіфами племен на Західному Поділлі (Тернопільщина, Хмельниччина, Буковина) та Прикарпатті. Ці колоністи на заході усвідомлювали свою певну окремішність від власних скіфів, хоча для елліністичного світу вони всі були скіфами. Отже, цю західну гілку можна ототожнити із засвідченим переданням про нащадків братів Колаксай — Ліпоксай (авхати) та Арпоксай (катіари і траспії), але не з переказом про братів Скіфа — Агатірса та Гелона (можливо, ці три останні і є синами Колаксай, між якими він розділив своє царство), нащадки яких — агатірси та гелони — на Лівобережжі в VIII-VI ст. до н. е. витіснили носіїв бондарихинської культури [30].

Столицею агатирсів та гелонів був Гелон — відомий археологам як Більське городище в басейні ріки Ворскла [31]. Якщо ж виходити зі свідчення Плінія Старшого (I ст.), що у землі авхатів (авхатів) народжується ріка Гіпаніс-Буг (*Пліній Старший, «Натуральна історія», IV, 88*), то чи не слід вбачати авхатів за західноподільську групу чорноліської культури? Катіарів і траспіїв М. Артамонов розташовує саме на Прикарпатті [32]. На теренах Західного Поділля чорноліські племена споруджувачів курганів витіснили носіїв культури фракійського ґешталту, а у межириччі Верхнього Дністра і Західного Бугу — висоцькі племена.

Проте наступна експансія фракійських племен — творців липицької культури призвела до витіснення «скіфів»-чорнолісців із Західного Поділля, внаслідок чого Верхнє Подністров'я було відокремлене від решти масиву, освоєного лісостеповими племенами, що зумовило подальший окремішний розвиток скіфських племен Прикарпаття. Як вважає В. Багринець, за

цих умов сколоти Прикарпаття змушені були піти на союз із кельто-італіками — «венетами» (племенами лужицької культури), внаслідок чого і з'явилися «склавени/скловени» — предки сучасних слов'янських народів, а отже, і вітчизна їхня: «...Говорячи словами російського історика минулого століття М. Надеждіна, ця територія, «де все проникнуло, все звучить слов'янізмом» і де «бачимо себе не скраю, а всередині слов'янського світу, який звідси поширився в усі боки». Поряд зі слов'янськими, тут, як ніде, є чимало скитських топонімів. Тільки таких, які пов'язані з іменем Скола і назвою скелотів, налічується більше десятка... Скити принесли в Західну Україну й назву Дністра. До того часу верхній Дністер, як доводять учені, називався Агалінг..., а по-місцевому — Галич. Звідси — історичні назви: Галичина, Галич, галичани тощо. До речі, неподалік від витоків Дністра височить гора, яка досі називається Галич... Місце народження скловенів-словенів-слов'ян — Галицько-Волинський край. Тут вони вирости в народ, зміцніли і розселилися. Звідси почали розселятися в різні сторони світу» [33]. Як зазначає В. Баран, «...археологія беззастережно довела, що велике розселення слов'ян проходило з Північного Прикарпаття на Дунай, а не навпаки» [34].

Аналогічних висновків дійшла й лінгвістика. І. Удольф, проаналізувавши найдавніші слов'янські гідроніми, підсумував, що **правітчизна слов'ян лежала у Північному Прикарпатті — від Верхнього Попруття до верхів'їв Вісли** [58]. Тут були останні поселення слов'ян майбутньої Болгарії, що в епоху пізньої праслов'янської мови займали центральне місце на праслов'янській території та сусідили зі східними, західними та південно-західними слов'янами [59].

Тут, на Прикарпатті, слов'яни вступили у контакт із кельтськими племенами: «...Не випадково, що... саме серед Бретані поширені танцювальні мелодії, структури яких точно відповідають карпатським коломийкам. Заслугують на увагу й відомості про те, що скрипка, яка походить у Європі від кельтського інструмента «крота», особливо поширена у народному побуті на Прикарпатті. Іншу фольклорну паралель можна вбачати у деяких особливостях використання обрядових предметів, зокрема у тій ролі, яку відіграють в українців та у кельтів стрічки та рушники для прикрашання» [60].

По суті інвазія чорноліських (скелотських) племен на Прикарпаття була своєрідним «поверненням на землі предків» (рееміграція). Адже **комарівсько-тшинецька культура** (з якої постала білогрудівська, а з неї — чорноліська культури скіфського світу) охоплювала територію наступних розселення племен скіфського часу [35]. Якщо білогрудівсько-чорноліські племена (скелотів) уважати за протослов'ян, то, відповідно, тшинецько-комарівські племена (XV–XII ст. до н. е.) — за їхній субстрат, аналогічно до того, як субстратом архаїчних греків були ахейці, сучасники «комарівців» (назва — від с. Комарів Галицького р-ну Івано-Франківської обл.). Імовірно, що **комарівці становили собою ще не розчленовану остаточно, але чітко диференційовану лінгвістичну прабалто-слов'янську єдність**. Проте на рівні самоусвідомлення вони склали одну з двох **фратрій** цієї «єдності», а саме **слов'янську**

фратрію Ведмеда (Рос/Урс/Арт; пор.: дв.-герм. *urz — «самець», дв.-грец. arsen — «мужній», авест. aršan — «мужчина, самець»; як показано вище, даний компонент був переосмислений їхніми нащадками чорноліськими-скелотами), ім'я якого стало табуйованим тільки у слов'ян. Можливо, що саме ведмідь був іпостассю слов'янського бога Рода, згаданого християнськими місіонерами (латин. ursus, дв.-перс. arsa, дв.-інд. «фракшас», ст.-грец. arktos, кельт. artos, хетт. hartaggos, індо-європ. *-rd-).

Як зазначає О. Найден, у деяких казках, наприклад, «Ведмеже вушко», діє герой, народжений від **шлюбу жінки і ведмеда**, а в казці «Жінка-чарівниця» герой одружується з **дівчиною-качкою**, донькою «опирів». Однак у цих казках тема **тотемного шлюбу**, що пов'язана з мисливством та магією, зазнала послаблення під впливом більш пізніх аграрно-язичницьких уявлень, внаслідок чого сама ідея такого шлюбу, на відміну від аналогічної у міфах, не знаходить відповідної сюжетної реалізації [36].

Протилежна фратрія відносилася до **Водоплаваючої Птиці — Ант** (праслов. *at-, слов. УТ-ка; пор.: нім. Ente, дв.-верх.-нім. anut, enita, швед. and, дв.-ісл. ond, латв. apas, лит.antis, дв.-інд. āti, i.-е. *anet — «качка, водоплаваюча птах») [61], відгомін про що наявний у етнонімах «анти», «в'ятичі» (ventiči, vētyčī).

Щорічні **слов'янські ритуальні агоналії** демонстрували колишнє **протистояння двох фратрій одного пранароду** [62], який згадує Географ Баварський в 866 р. як «Уті-Розі», що мали 148 міст [63].

Із поверненням скелотів на землі предків на Прикарпатті й контактами з місцевим фракійсько-іллірійським і кельто-італікським населенням тут відбулася **«реінкарнація» уявлень про дві сакральні-агональні фратрії**.

Можливо, археологічними репрезентантами **фратрії Ведмеда** була **зарубинецька культура** (III ст. до н. е. — II ст. н. е.), котру вважають прямою спадкоємицею скіфської, а **фратрії Ант (Ут)** (писемних «венедів», Venedorum, Venedi, Οβενεδαί) — **пшеворська культура** (II ст. до н. е. — V ст. н. е.). Остання займала територію «...між Карпатами і Балтикою, обидва абереги Вісли та на схід від неї, досягаючи Прип'яті і Дністра... Культура венедів-слов'ян перебувала у тісних зв'язках із культурою кельтів, які в той час належали до найпереводіших європейських племен... Венедськими називали гори Карпати, Венедським — Боденське озеро, Венедською — ріку Дунай» [37]. Отже, вірогідно, що **праслов'янська фратрія Ант («венеди»)** — це **«західно-кельтофільно» орієнтована підгрупа праслов'ян, а фратрія Рос — «східно-іранофільно» орієнтована**. Можливо, відбулася «народна етимологізація» етноніма «венеди» — «білі» у бік, за О. Шахматовим, кельт. uenos — «друг», uenja — «спорідненість».

Також видається вірогідним, що етнонім «венеди» співвіднісся з назвою однієї з **фратрій германських богів — «вани»**, що первинно означала всю **пракельто-венето(ілліро)-слов'янську спільність**, в той час як фратрія богів «аси», що позначала всю **прагермано-балто-іранську спільність**, «зсунулася»

у бік означення іраномовних сармато-аланських союзників германців. У тій германській північній периферії, де єдність із праслов'янами-«ванами» не була актуальною, відбувся поділ на **фратрії Хундінгів та Ільвінгів (вони ж Ульвінги та Вольсунги), тобто «собак» і «вовків»,** через що фратрії виступили вже як «чоловічі військові союзи». Про те, що **Ільвінги заступають ванів** (як Хаддінг — Ньорда), зауважує А. Гуревич [64]. Ці північні периферійні германці виступали як представники есхатологічної демонічної пари **«вовк Фенрір — пес Гарм»** для тих германців, для яких поділ на фратрії **«Аси — Вани»** залишався актуальним. Тоді ж виникає поняття «ставани» (stavanoi) для означення прагерманцями праслов'ян.

Під явно «східним» впливом частина венедев (venedos — «білий, світлий») «переідентифікувалася» у напрямі до фратрії Рос (осетин. ogs — «білий»), внаслідок чого праслов'яни-пшеворці стали називати себе «ругії» (пор.: дв.-інд. ruksa — «світлий, білий»; іран. gauhšpa — «світлий, білий») [38]. Значно пізніше ругії згадуються як частина західнослов'янського племені родаріїв (ротаріїв), що входить спільно з хижанами, черепнянами та доленчанами до **Велетської (Лютичської) держави** у межиріччя Лаби, Ельби, Пенити, Одри та на острові Руян (*Відукінд Корвейський, «Діяння саксів», III, 42*). Іншою частиною родаріїв були **украї (uchri, uckri, wkrzanie)**, що населяли теперішнє польське Помор'я біля лівобережжя Одри, де є притока **Вкра, чи Укра**.

У зв'язку з тим, що германський імператор Отгон назвав київську велику княгиню Ольгу (Єлену) «королевою ругів», можна припустити, що частина **укрів-ругіїв-родаріїв** переселилася на **обезлюднені древлянські землі (Полісся)**. Імовірно, що саме тоді кодифікуються їхні язичницькі уявлення у т. зв. **«Влесову книгу»**, для якої характерні ознаки наступного поліського діалекту української мови.

Залучення **фратрії Ант (Ут)** у готський політичний союз привело до переосмислення їх етноніму у зв'язку з новими історичними реаліями (фратрія Ант — союзники готів у їхній боротьбі). Після загибелі черняхівської культури (поч. V ст.), де домінуючу роль грали готи, розцвітає **пеньківська культура (VI — поч. VII ст.) як Антське царство (VI — поч. VII ст.)** [82]. Після невдалої спроби конкурувати з Аварським каганатом **анти** були змушені задовільнитися землями Прикарпаття, звільненими внаслідок переселення **сербів** (дв.-ісланд. sorb — «бруд, нечисть» у сенсі антитези до vin/vep — «світлий, білий, чистий») та **хорватів** (іран. «хаурватат» — «здоров'я, вода, чистота») за Дунай, котрі теж входили до фратрії Ут (Ант).

Візантійський історик Феофілакт Симокатта розповідає, що у **варварів над Дністром існує гора, що зветься золотою (hrysos horos),** тому що «...на ній у достатку родять плоди, крім того вона багата дикими звірами і в'ючною худобою». Це свідчення можна співставити з легендою про те, що в давньому придністровському Галичі на Крилоській горі знаходився **«Золотий Тік»** — символ харизми галицького князя (пор.: дв.-інд. tagas — «золото», teigasa —

«метал», дв.-ірл. tigh, teach — «дім»). Начебто, коли монголо-татари напали на Русь, цей **«Золотий Тік»** сховався під землею, але з'явиться на поверхні одночасно з появою променистого вершника-витязя на білому коні [40].

У цьому контексті цікава саме назва **галицької гори Крилос (*Kry-dlo-s),** яку можна етимологізувати від «крити», «заховувати», що з часом зазнало народної етимологізації в напрямі з назвою архітектурного елемента храму, в якому існував крипторій (від ст.-грец. krupto — «приховую, заховую», krupte — «підземний хід»). Можливо, **функціональне призначення топосів Крилос і «Золотий Тік»** з'ясується, якщо звернемося до фольклору. У білорусів досі існує звичай заривати в ями посеред селищ обмолочене зерно. А у росіян відома **святотчна гра «Хоронити золото і чисте срібло».**

Відомо також, що в одному з варіантів старофранцузького епосу «Пісня про Роланда» зустрічається вислів **«or de Galice» («золото Галичини»)** і вважається, що золото тут у поєднанні з назвою країни є одним із так званих «загальних місць» епосу для позначення багатств країни. Про те, що мовиться тут не про іспанську Галісію чи кельтський Уельс (Gales), свідчать інші варіанти «Пісні про Роланда», де слово Galice замінено на Rus, що дає підстави вважати, що мова йде саме про Галицьку землю. Та ще й зі згаданими поряд у тексті полянами, бужанами, лютичами, сербами, уличами, «есклавами» тощо. Епітет Галичини в літописах як **«Червона», «Червєньська» («червєньські городи»)** може теж бути належним до того самого епічного кола визначення багатства і священності землі.

Топонім **Галич**, який співвідноситься літописцем із **«Галичиною могилою»**, можна етимологізувати як явище ілліро-фракійського субстрату: з албан. **gjalliqes — «воскресіння»⁴** (gjallë — «живий»; пор.: гот. *qius — «живий»; «Київ» як місто готів-росомонів із горою Кия). Саме в Галичі наявне **урочище Воскрєсенське** із ротондою-квадрифолієм і по-

⁴ Пор. можливі інші сліди цього ілліро-фракійського субстрату: Карпати < албан. karpë — «скала»; Кодри < алб. kodër — «пагорб»; Уж (гідронім) < алб. çjë — «вода»; Лімниця (гідронім) алб. < lumë — «ріка»; Кути (поселення) < алб. kuti — «вмістилище»; Крак (епонім міста Краків) < алб. krah — «плече; рука»; ліс < алб. lis — «дуб»; мур < алб. mur — «стіна»; неня < алб. nënë — «матір»; «бойри» < албан. bujar — «благородний, щедрий», bujarë — «благородство, щедрість»; битгë — «муж» ~ кельт. boaire — «власники стад худоби»). Існування якихось «північних іллірійців» підтверджують дані мовознавства, за якими назви великих рік лужицького ареалу, Ельби, Одера та Вісли, можуть бути етимологізовані тільки з іллірійської прамови [Pokorny J. Urgeschichte der Kelten und Illyrier [Текст] / J. Pokorny. — Halle, 1938. — S. 19; La Baume W. Urgeschichte der Ostgermanen [Текст] / W. La Baume. — Danzig, 1934. — S. 6]. Пласт найранніших слов'янських гідронімів утворюють давньоєвропейські назви водойм, оформлені за допомогою слов'янських формантів, суфіксації, аблаутації тощо. За Ю. Удольфом, це гідроніми на північ від Карпат між верхніми течіями Одеру і Дністра і до середньої течії правобережного Дніпра. Також власне слов'янськими топонімами Правобережжя України входить у центральноевропейський топонімічний ареал на північний схід від Альп [Гідронімія України в її міжмовних і діалектних зв'язках [Текст] / відп. ред. О. С. Стрижак. — К.: Наук. думка, 1981. — С. 32].

хованням княжої доби, розташованим на пагорбі правого боку Мозолевого потоку через яр біля урочища Качків, де безпосередньо стоїть Галичина могила.

Слід узяти до уваги слова А. Десницької, що запозичення у східнослов'янські мови з палеобалканських, датовані другою пол. I тис., в основному пов'язані саме з культовими реаліями, здійснювалися шляхом живого спілкування у народному середовищі. Окрім того, наявні факти гідронімних елементів іллірійського походження (верхня частина басейну Дністра і південна смуга правобережного Полісся, а також розріджені прояви на правобережній Наддніпряниці) свідчать і про тривалі міжетнічні контакти, що мали різний характер у різні епохи [41].

Літописна легенда про те, що тільки «сидіння на Галичиній могилі» дає право (харизму) на володарювання у місті, може бути співставлена з кельтським мотивом т. зв. «тронного пагорба» (валл. gorsedd; має ще значення «двір», «зібрання»; ірл. sossad — «ложе», «пагорб», «укріплення», «відкритий простір» ~ укр. «сидіти»), що височів посередині кладовища (тобто оточений предками; пор.: Arturs Seat — «Трон Артура», пагорб біля Единбурга). Племенні королі (вожді) в Ірландії називалися «королями вершин» (rí beinn), а назва верховної столиці Ірландії Тари (Тебри) походить від temair — «пагорб» (пор. із селищем Темерівці біля Галича).

Отже, підсумовуючи все вищесказане, можна говорити, що образи Спартармат, Матері Сирої Землі, Золотого царства, Скіфської Базилії, Святої/Золотої Русі, України — це знаки об'єднання, символи племені-трайбу, що дають кожному змогу усвідомити, що він — член однієї і тієї самої моральної спільноти, «сродний» із нею (Gemeinschaftsgefühl), «земний» (латин. homo — «людина»; литов. žmones — «люди»), žeme — «земля»). «Матір-земля» виступає перед «землянином» як довколишній простір, ландшафт, як світ-текст, повний протиріччя і боротьби, як носій любові до першооснов буття, до природи як такої, любов до вічного становлення, що не має прямої мети, до вічного динамічного потоку, що втікає з тісних підсвідомих глибин.

«Землянин», «українець» — це той, хто віддав своє чуття «органічному ритмові» свого етносу в епоху взаємонакладання органічного та чужого ритмів, їх «некомпліментарності». Реальність співвідноситься з «божественною реальністю», що здіймається над земним, проникаючи у живе як найвища влада буття, якому природне, тілесне зобов'язане своїм внутрішнім зв'язком, своїм існуванням.

1. Топоров В. Н., Мейлах М. В. Круг [Текст] / В. Н. Топоров, М. В. Мейлах // Мифы народов мира. — М. : Сов. энциклопедия, 1988. — Т. 2. — С. 10–19.

2. Стрижак О. С. Про що розповідають географічні назви [Текст] / О. С. Стрижак. — К. : Наук. думка, 1967. — С. 112.

3. Бессонова С. С. Скифские погребальные комплексы как источник для реконструкции идеологических представлений [Текст] / С. С. Бессонова // Обряды и верования древнего населения Украины : сб. науч. тр. — К. : Наук. думка, 1990. — С. 25–26.

4. Даниленко В. Стереотип, монотип, архетип у культурних моделях [Текст] / В. Даниленко // Слово і Час. — 1994. — № 1. — С. 55–59.

5. Гуцуляк О. Б. Про таємничу символіку писанки [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Писанка. — 1994. — № 3(10). — С. 12.

6. Розумний М. Національна ідея: етапи розвитку [Текст] / М. Розумний // Наука і суспільство. — 1996. — № 1–2. — С. 72.

7. Цит. за: Москалець В. П. Психологічне обґрунтування української національної школи [Текст] / В. П. Москалець. — Львів : Світ, 1994. — С. 11.

8. Хрущ О. Український характер: історико-культурні та геополітичні умови його формування [Текст] / О. Хрущ // Філософія, соціологія, психологія. — Івано-Франківськ : Вид-во Прикарпат. ун-ту, 1996. — Ч. 1. — С. 129.

9. Королюк В. У истоков славянской общности [Текст] / В. Королюк // Изучение культур славянских народов / ред.-сост. В. Злыднев, Ю. Ритчук. — М. : ОНУС, 1987. — С. 15–16.

10. Ушинский К. Д. Сочинения [Текст] : в 11 тт. / К. Д. Ушинский. — М. : Изд-во АПН РСФСР, 1948. — Т. 1. — С. 107–108.

11. Гумилев Л. Н. Тысячелетия вокруг Каспия [Текст] / Л. Н. Гумилев. — М. : ТОО «Мишель и К^о», 1993. — С. 13.

12. Губко О. Прадавність української психології [Текст] / О. Губко // Учитель. — 1998. — № 11–12. — С. 48.

13. Лелеков Л. А., Раевский Д. С. Скифский рассказ Геродота: фольклорные элементы и историческая информативность [Текст] / Л. А. Лелеков, Д. С. Раевский // Народы Азии и Африки. — 1979. — № 6. — С. 75.

14. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси [Текст] / Б. А. Рыбаков. — М. : Наука, 1988. — С. 55.

15. Абаев В. И. Как апосол Петр стал Нептуном [Текст] / В. И. Абаев // Этимология. 1970. — М. : Наука, 1972. — С. 331–332.

16. Pritsak O. Stammensamen und Titulaturen der Altaischen Volker [Текст] / O. Pritsak // Ural-Altische Jahrbucher. — 1954. — Bd. 24, H. 1–2. — S. 51.

17. Гумилев Л. Н. Древние тюрки [Текст] / Л. Н. Гумилев. — М. : Наука, 1967. — С. 100–101, 113.

18. Чмыхов Н. А. Истоки язычества Руси [Текст] / Н. А. Чмыхов. — К. : Лыбидь, 1990. — С. 263.

19. Татищев В. Н. Избранные произведения [Текст] / В. Н. Татищев. — Л. : Наука, 1979. — С. 182.

20. Николаев С. Л. Северокавказские заимствования в хеттском и древнегреческом [Текст] / С. Л. Николаев // Древняя Анатолия. — М. : Наука, 1985. — С. 61.

21. Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов [Текст] / М. М. Маковский. — М. : ГИЦ «Владос», 1996. — С. 172.

22. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси [Текст] / Б. А. Рыбаков. — М. : Наука, 1988. — С. 51.

23. Попович М. Мировоззрение древних славян [Текст] / М. Попович. — К. : Наук. думка, 1985. — С. 45.

24. Янко М. Топонімічний словник-довідник Української РСР [Текст] / М. Янко. — К. : Рад. школа, 1973. — С. 113.

25. Баран В. Д. Давні слов'яни [Текст] / В. Д. Баран. — К. : Альтернативи, 1998. — С. 161.

26. Пигулевская Н. М. Имя «Рус» в сирийском источнике VI в. н. э. [Текст] / Н. М. Пигулевская // Академику Б. Д. Грекову ко дню семидесятилетия : сб. статей. — М. : Изд-во АН СССР, 1952. — С. 47.

27. Лобода В. В. Тюркський елемент у північночорноморській топонімії [Текст] / В. В. Лобода // Українське мовознавство. — К. : Вища шк., 1978. — Вип. 6. — С. 97.

28. Павленко Ю. Передісторія давніх русів у світовому контексті [Текст] / Ю. Павленко. — К. : Либідь, 1994. — С. 135.
29. Петров В. П. Скифи. Мова і етнос [Текст] / В. П. Петров. — К. : Вид-во АН УРСР, 1968. — С. 3–147.
30. Ильинская В. А., Тереножкин А. И. Скифия VII–IV вв. до н. э. [Текст] / В. А. Ильинская, А. И. Тереножкин. — К. : Наук. думка, 1983. — С. 345.
31. Березанская С. С. Об этнической принадлежности чернолесской культуры [Текст] / С. С. Березанская // Труды V Международного конгресса археологов-славистов. — К. : Наук. думка, 1988. — Т. 4. Секция 1. — С. 16–17.
32. Артамонов М. И. Вопросы истории скифов [Текст] / М. И. Артамонов // Вестник древней истории. — Москва, 1947. — № 3. — С. 76.
33. Багринець В. Концепція скито-венетського походження слов'ян [Текст] / В. Багринець // Космос Древньої України: Трипілля — Троянь : Мітологія. Філософія. Етногенез / упоряд. В. Довгича. — К. : ІндоЄвропа, 1992. — С. 238–239.
34. Баран В. Д. Давні слов'яни [Текст] / В. Д. Баран. — К. : ВД «Альтернативи», 1998. — С. 88.
35. Півторак Г. Українці. Звідки ми і наша мова [Текст] / Г. Півторак. — К. : Наук. думка, 1993. — С. 42–43.
36. Найден О. С. Мотиви походження та функції мистецтва в українському фольклорі [Текст] / О. С. Найден // Мистецтво та етнос: культурологічний аспект. — К. : Наук. думка, 1991. — С. 54.
37. Стрижак О. С. Про що розповідають географічні назви (Сліди народів на карті УРСР) [Текст] / О. С. Стрижак. — К. : Наук. думка, 1967. — С. 35–36.
38. Трубочев О. Н. Лингвистическая периферия древнейшего славянства. Индоевропейцы в Северном Причерноморье [Текст] / О. Н. Трубочев // Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов. Загреб — Любляна, сент. 1978. Доклады советской делегации. — М. : Наука, 1978. — С. 402–403.
39. Третьяков П. Н. По следам славянских племен [Текст] / П. Н. Третьяков. — Л. : Наука, 1982. — С. 18.
40. Пушик С. Золотий Тік [Текст] / С. Пушик. — Ужгород : Карпати, 1971. — С. 75.
41. Железняк І. М. До проблеми іллірійської топонімії на Україні [Текст] / І. М. Железняк // Мовознавство. — 1990. — № 6. — С. 29–35.
42. Андрусів С. Характерологія українців. Національний Космо-Психо-Логос [Текст] / С. Андрусів // Науковий збірник Українського Вільного Університету. Матеріали конференції «Нарід, нація, держава. Українське питання у європейському вимірі», Львів, травень 1993 року / гол. ред. і упоряд. А. Карась. — Мюнхен — Львів : Вид-во УВУ, 1995. — С. 134.
43. Паїк В. Корінь безсмертної України і українського народу [Текст] / В. Паїк. — Львів : Червона Калина, 1995. — С. 12–13.
44. Продум М. Нація золотих комірців. Психоінформаційна концепція України [Текст] / М. Продум. — Тернопіль : Мандрівець, 1994. — С. 141–142.
45. Элиаде М. Священное и мирское [Текст] / М. Элиаде ; перев. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. — М. : Изд-во МГУ, 1994. — С. 28.
46. Довгич В. Матір Індоевропа [Текст] / В. Довгич // ІндоЄвропа. — К. : Такі Справи, 1996–1997. — Кн. 1–2. — С. 7–8.
47. Стецько Я. Харизма революційного провідника [Текст] / Я. Стецько // Твори. — Мюнхен : Видання ОУН, 1991. — Т. 2. — С. 253.
48. Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства [Текст] / Ф. Кардини ; пер. с итал., вступ. ст. В. И. Усиковой ; общ. ред. В. И. Уколовой, Л. А. Котельниковой. — М. : Прогресс, 1987. — С. 59.
49. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа [Текст] / Е. М. Мелетинский. — 2-е изд., стереотип. — М. : ИФ «Восточная литература» РАН ; Школа «Языки русской культуры», 1995. — С. 271–272.
50. Корсунский А. Р., Гюнтер Р. Упадок и гибель Западной Римской империи и возникновение германских королевств (до середины VI в.) [Текст] / А. Р. Корсунский, Р. Гюнтер. — М. : Изд-во МГУ, 1984. — С. 162, 174.
51. Петров В. Етногенез слов'ян: джерела, етапи розвитку і проблематика [Текст] / В. Петров. — К. : Наук. думка, 1972. — С. 161.
52. Яраданкулиева Х. В ожидании Новруза [Текст] / Х. Яраданкулиева // Голос Азербайджана. — Киев — Баку, 1998. — № 1(9). — С. 9.
53. Сага о Вольсунгах [Текст] / перев., предисл. и примеч. Б. И. Ярхо. — М.–Л. : Academia, 1934. — С. 272.
54. Суслопарів М. Про пелазгійську мову [Текст] / М. Суслопарів // Книжник. — 1992. — № 2. — С. 42–43.
55. Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов [Текст] / М. М. Маковский. — М. : ГИЦ «Владос», 1996. — С. 87–88.
56. Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов [Текст] / М. М. Маковский. — М. : ГИЦ «Владос», 1996. — С. 214–215.
57. Павленко Ю. Передісторія давніх русів у світовому контексті [Текст] / Ю. Павленко. — К. : Либідь, 1998. — № 132–134.
58. Баран В. Д. Давні слов'яни [Текст] / В. Д. Баран. — К. : ВД «Альтернативи», 1998. — С. 206.
59. Иванчев С. Болгарский язык и праславянский [Текст] / С. Иванчев // Резюме докладов и письменных сообщений : IX Международный съезд славистов : Киев, сент. 1983 / отв. ред. Г. В. Степанов. — М. : Наука, 1983. — С. 17.
60. Юдкін І. М. Витоки українських художніх традицій [Текст] / І. М. Юдкін // Українська художня культура / за ред. І. Ф. Ляценка. — К. : Либідь, 1996. — С. 126.
61. Кобычев В. П. В понсах прародины славян [Текст] / В. П. Кобычев. — М. : Наука, 1973. — С. 89; Игнатович Е. Україна — terra incognita. Новий погляд на невідомі факти II–V ст. н. е. [Текст] / Е. Игнатович. — К. : Знання, 1992. — С. 6–35; Игнатович Е. Попередня назва Київської Русі [Текст] / Е. Игнатович // Наука і суспільство. — К., 1991. — № 1. — С. 28–29.
62. Березкин Ю. Е. Голос дьявола среди снегов и джунглей. Истоки древней религии [Текст] / Ю. Е. Березкин. — Л. : Наука, Ленинград. отд-ние, 1987. — С. 98.
63. Новые материалы для древней истории славян вообще и славян-русов дорюрикового времени в особенности с легким очерком до Рождества Христова [Текст] / издание Е. Классена. — М. : В Университетской типографии, 1854. — Вып. 1. — С. 38.
64. Гуревич А. Я. «Эдда» и сага [Текст] / А. Я. Гуревич. — М. : Наука, 1979. — С. 20.

Історіософія кенозису Русі: від Малоросії до України

Господь карає не лише грішників (*Втор., 1:34-36, 9:8, 9:19-20; 2 Цар., 6:7; 3 Цар., 11:9; Еккл., 5:5; Ис., 57:17, 64:5; Зах., 1:2-3, 1:15*), а й землі, які вони населяють, — «б'є по площині». Карає як Отець тих, хто відступає від нього, щоб урятувати їх, привести, повернути до істини: «...Себто есть батоґь Его, да негли встятувшеса вспомянемься от злого пути своего...» У «Повісті минулих літ» в запису під 1068 роком про нашествя половців на Русь читаємо: «...Земли же согрешивши котории любо, казнить Богъ смертию, ли градомъ, ли наведеньемъ поганых, ли ведромъ, ли гусеницею, ли иными казнями, аще ли покаяшеса будемъ...» [18].

«...Бог у війнах, — говорить святитель і один із Отців Церкви Василій Великий (329–379 рр.), єпископ Кесарії Каппадокійської, — насилає **страсти на гідних покарання**. Чи тобі хотілося б, щоб Содом не був спалений після беззаконних його справ? Щоб Єрусалим не був зруйнований і храм спустошений після жакливого шаленства юдеїв проти Господа? Але як же інакше **справедливо було здійснитися цьому, як не руками римлян**, яким зрадили Господа нашого вороги життя свого юдеї? Тому іноді **справедливість** вимагає, щоб зло, породжене війною, наслано було на гідних того» («Бесіди», *бесіда 9*).

Звідси виходить і досить нейтральне й навіть м'яке ставлення на Русі до половців, а пізніше — до монголо-татарів: не як до заклятих ворогів (хоча вони, звичайно, «погані», тобто язичники), а як до «бича Божого». **Зовнішня причина бід — напад кочівників, внутрішня — наші власні гріхи**. Серапіон Володимирський у своїх проповідях такими ж словами виховує свою паству через сорок років після початку монголо-татарського іґа [19].

Спроба подолання зовнішньої причини — неправильний шлях, шлях примноження зла і гріха. Прагнучи в даний момент силою звільнитися від ворога, людина показує, що вона не приймає покарання Божого, не прагне постраждати за свої гріхи. Логіка літописця така: **усунути слід внутрішню причину — і зовнішня усунеться з Божого дозволу**.

Іноді власне самі покарання свідчать про особливість та обраність, бо **показують**, наскільки важливо Всевишньому спрямувати того, кого карають, на істинний шлях. Зазвичай той, хто карає дитину, яка погано поводить, це її люблячий батько. Батькові не байдуже, що буде з сином, йому важливо наставити сина на правильний шлях. Бог карає як люблячий батько, як сказано в Біблії: «І пізнаєш у серці своєму, що як настановлює чоловік сина свого, так Господь, Бог твій, настановлює тебе» (*Второзакон., 8:5*).

«**Бич Божий**» (чи з іменем — Сулла, Аттіла, Батий, Тамерлан, Наполеон, Гітлер, Сталін, чи без імені — «велика чума» 1348–1351 рр.) є **знаряддям стиmulювання низової суб'єктивності**, мобілізацією сутнісних сил людей у напрямі до самосвідомості, самовідповідальності і навіть самопожертви задля до-

сягнення Істини. Як сказано: «Початок мудрості — страх Господній» (*Книга притч Соломонових, 1:7*); «Війна — початок вього» (*Геракліт*); «Не мир прийшов я принести, а меч» (*Мф, 10:34*). Святий Іоанн Богослов у «Одркровенні» бачив Сина Людського, який сидів посеред семи світильників, а з вуст Його виходив гострий з обох боків меч (*Откр., 1:12–16*), який є ніщо інше, як Боже Слово, слово істини.

«...Гегель у підрозділі «Абсолютна свобода і жах» показав також, що гільйотина терору для небагатьох є катапультою свободи для всіх... На краю смерті, над безоднею Ніщо, в мить самовідданого оргазму — висікається «іскра Божя» самосвідомості... Щоб стати всім, треба спочатку пройти через випробування бути нічим... Не дивно, що саме після європейського «герору чуми» середини XIV століття, який забрав половину населення Європи, відбувся вибух «надндової зірки» низової суб'єктивності», у вихорах і завихреннях якого світ женеться за експонентою збільшення суб'єктивності (= прогрес). Характерно, що зримий образ початкового етапу цього надпрориву — «марш білої одежі»... весною 1400 року проти нового спалаху чуми у Флоренції... Зодягнулися в білий колір чистоти (*Апокаліпсис, 19:14*) тодішні флорентійці, як тепер сингапурці, провели очищення свого середовища замешкання, співмірне з очищенням людських душ, і приступили до стрімкої буржуазної модернізації. І Новий час народився!» [20].

Тому **страшне не покарання, воно є свідченням уваги, піклування, промислу і більше за те — любові Божої, а страшною є богозалишеність**.

Безумовно, гріхом, за який Русь зазнала такої страшної кари як **навала степових орд «агарян» (монголо-татар), був відхід руських церковних ієрархів від великокнязівської влади, зумовлений прагненням «славитися»** — здобути владу, аналогічну до тієї, яку мають на Заході римо-католицькі єпископи.

Проти цього «марнославства» та **шукання ієрархами влади** рішуче виступав пресвітер Фома Любимич. І перед ним змушений був виправдовуватися у своєму «Посланні» навіть сам київський митрополит Климент Смолятич, зазначаючи, що владу він має з волі Божої, а отже, безглуздо противитися їй [1]. Тільки через дев'ятсот років після цього Володимир Соловйов у праці «Про духовну владу в Росії» (1881 р.) зазначав, що у Смолятича та у всіх його спадкоємців духовна влада визнається сама по собі як принцип та ціль, в той час як істинним християнським принципом є Христос, а ціль — Царство Боже і правда Його.

Розширення світської влади церкви було зумовлене впливом християнських начал, охоронницею яких церква була. У своїх храмах вона відкрила притулок рабам і бідним, вона впустила їх у свої ряди, але, «...входячи у склад середньовічного суспільства, вона не могла віддалитися від його звичок, вона повинна була відати землями, їй приналежними. Залишилася з тих часів приказка: під посохом єпископа добре жити. Раби церковні користувалися більшими правами, ніж раби світських власників. У стінах монастирів

знаходять сліди того, що в IX сторіччі церковні власники уклали зі своїми рабами угоди, і, таким чином, в Італії, особливо на півночі, церковні раби повинні були на церкву три дні працювати, решту часу споживали для себе. Церква часто відступала землі своїм рабам (на правах користування (*emphiteusis*)); з цих ось власників утворилася велика кількість дрібних власників» [2]. Та й ідеологія на той час, як зазначає Д. Чижевський у своїй книзі «З двох світів: нариси з історії відносин слов'ян і Заходу» (Гаага, 1956), зовсім не залежала від класових симпатій чи антипатій, а ідеологія була християнською, і всі конкретні життєві питання неодмінно пов'язувалися з християнською традицією.

Відхід церкви від великокнязівської влади, прагнення церкви до політичної діяльності, унезалежнення від земного (київського) кагана (від ст.-євр. «кахан» — «оборонець») призвело до того, що церква, за зауваженням В. Липинського, «...у той спосіб наблизилась до мас та збільшила свій авторитет моральний, духовний... і коли (під впливом, між іншим, нового, татарського завоювання) в масах українських забувся факт насильного (? — О. Г.) прищеплення християнської релігії, ця релігія і церква стали для нас вірою і церквою батьків» [3]. Тільки з цієї позиції, на наш погляд, слід підходити до позитивної оцінки Іваном Вагилевичем монголо-татарського завоювання: «...Поява татар становить головну епоху в південноруській історії, бо через них південноруський народ при поваленні справді незалежного, але слабкого державного існування піднісся до вершин слави, яких ледве чи сягав який-небудь інший із стародавніх, завдяки своїм козакам, борцям за волю предків, їх інституції і вірі» [4].

Протистояння двох влад, кагана та Церкви, набуло такого характеру, що літописи як виразники церковної історіософської концепції влади майже нічого не повідомляють про князя Володимира Святославича Хрестителя після його хрещення. Як говорить академік Борис Раушенбах, Володимир не був слухняним виконавцем волі своїх духовних отців, коли їхні поради були корисні тільки Константинополю і розходилися з потребами Києва. Не прийшло духовенство «командувало» Володимиром, а навпаки [5]. У літописі під 996 роком згадано про те, як Володимир-неофіт відмінив смертну кару через боязнь гріха. Але потім, слухаючись настанов церковників («треба карати розбійника, але з розсудом»), він відновив її. Це мало б свідчити про послух Володимира, однак літопис одразу ж після розповіді про це, зазначає, що Володимир після виконання цих настанов «жив по установі батьківській та дідівській», тобто за звичаями русичів.

Це не повинно нас дивувати, бо київський князь і його оточення діяли за словами святого Павла: «Нехай кожен залишається в стані в такому, в якому покликаний був» (1 Кор., 7:20).

Відхід Руської церкви від кагана, отже, відіграв певну позитивну роль для утвердження християнства на Русі. Але, зрештою, «нагуляв-

шись і натішившись свободою», мов блудний син, вона знову ж припала до ніг свого оборонця.

Відбулося це в 1441 році, тоді, коли київський митрополит грек Ісидор, вже як один із кардиналів Римської церкви, з амвона Успенського собору в Москві прочитав буллу Флорентійської унії — акт зречення православної віри (спільно з Ісидором унію підписав єпископ Аврамії Суздальський, і її також підтримали візантійський імператор Іоанн VIII Палеолог та патріарх Константинопольський Іосиф II), і коли після триденного шоку всіх руських ієрархів церкви тільки великий князь Василій Васильович оголосив Ісидора єретиком. З цього моменту «...таїнство світової правонаступності на оборону чистого православ'я до кончини віку віднині незримо перейшло з падаючого другого Риму на Москву, і її воістину благовірний князь Василь Васильович отримав найвище посвячення в дійсного царя всього світового православ'я, “браздодержателя святих Божіих церковей”...» [6]. Тому закономірним вбачалося падіння з'єритиченого Константинополя в 1453 році під копита кінноти Османської імперії: «...Відокремили релігійне суспільство від суспільства світського: перше закрили у монастирях, а fogum надали язичницьким пристрастям та законам... що стосується морального життя, то у неї відібрали її активну силу, нав'язуючи їй, як верховний ідеал, сліпу покірність владі, пасивне послухання, квієтизм, тобто заперечення людської волі та сили» (В. Соловйов) [7].

Pax Moscovitana стала тим феноменом, яким століттями раніше була для католицької церкви Ірландія (*Hibernia*): «...На той час, — пише У. Еко, — решту Європи було перетворено на купу руїн. Одного чудового дня довелося проголосити недійсними всі хрещення, проведені деякими галльськими священиками. Виявилось, що ті хрестили *in nomine patris et filiae* (в ім'я отця і дочки), і не тому, що сповідували нову ересь та вважали Христа жінкою, а через те, що майже не вміли говорити латиною... Пірати з крайньої Півночі допливали річками до самого Рима та грабували його. Язичництво розвалювалося, християнство ще не встигло його замінити. І серед цього всього одні тільки монахи Ібернії у своїх монастирях писали й читали, читали й писали. І малювали. А потім кидалися у човенця, скріплені зі звіриних шкір, та плили до ось цих земель і заново наvertали їх у християнство, мовби мали справу з невірними. Ти ж був у Боббіо? Його заснував Святий Колумбан — один із таких монахів. Тож вибач їм їхню дику латинь. На той час у Європі справжньої латині вже не залишилося. Вони були великі люди...» [8].

Але вся відмінність від європейського випадку в тому, що літургійна «дика латинь» Московщини стала розмовною «русской речью», прижилася в угро-фінських племен, у той час як у більшості германців «дика латинь» зазнала поразки через їхню початкову вірність арианству з його апеляцією до етнічності (тільки германське плем'я франків прийняло одразу католицтво... і стало романомовним).

Із навалою монголо-татар Північно-Східна Русь, за К. Марксом, пройшла ту жажливу й негідну школу, в якій склалася та звеличилася Москва. Вона досягла своєї могутності тільки завдяки віртуозності у мистецтві іга... Зрештою, Петро I поєднав політичне мистецтво монгольського раба з гордим честолюбством монгольського володаря, котрому Чингісхан заповів місію завоювання світу. Як визнає євразієць Петро Савіцький, без «татарщини» не було б Росії: «...Велике щастя Русі, що у момент, коли в силу внутрішнього розкладу вона повинна була впасти, вона дісталася татарам, і нікому іншому. Татарва — нейтральне культурне середовище, що приймало «всіляких богів»... Якби її взяв Захід, він вийняв би з неї душу... Татарва не змінила духовної сутності Росії... Росія — наступниця Великих Ханів, продовжувач справи Чингіза і Тимура, об'єднувач Азії» [9].

Та чи слід вважати щастям, запитує К. Касьянова, що Росія завдяки «татарві» перервала ріст держави за програмою «окружного самоуправління»? Держава у Московії була накладена зверху, і, по суті, подальша історія відбувається під знаком взаємостосунків держави та суспільства, а точніше, тієї малої соціальної соти, думка котрої є для окремої людини істинною реальністю [10].

За таких умов Південна Русь, отримуючи божественну благодать терпіння, чітко усвідомила свою долю маліти перед тим, хто має рости (пор.: Іоанн., 3:30): у православної традиції родовід московитів виводять від біблійного Мешеа — «Високого».

Сучасні етнологи вважають, що своєрідною матеріалізацією слів Іоанна Предтечі «йому доля рости (αὐξάνειν, euksanein), а мені малитися» (ἐλάττωσθαι, elattousthai), стало прикріплення народження Ісуса Христа до зимового сонцестояння, а Предтечі — до літнього. Ця солярна символіка була службовим знаряддям передачі теологічної доктрини, так як це здійснив католицький агіограф XIII ст. Іаків Ворогинський. Зокрема, народне повір'я про триразове зупинення сонця в день свого різдва символізує триразове знайдення голови Іоанна Хрестителя. Саме в старосврейському оригіналі ім'я Іоанн звучить як Іегоханан, тобто «дар Божий», та є, на думку представників «міфологічної школи», народноетимологічним перосмисленням імені давньосемітського божества води та культуртрегера Оанна, тотожного шумерському богові злаків Ашнану (Еа-Ашнан > Оаннес > Іоанн). Не дивно, що на українському ґрунті Іоанн Предтеча осмислився тотожним архаїчному богові води та злаків (Іванові) Купалу. Але якщо образ змаленого Іоанна Предтечі символізував майбутнє звеличення («афар») «в кінці часів» у якості «слави», то Ісус Христос, як зазначав св. Ніл Анкірський (пом. 430 р.), шляхом кенозису (умаління) став можливістю для людей сьогоднішніх особистих контактів із Богом: «...Бог сам... змалив себе, щоб стати доступним духовному сприйняттю людей, щоб ще в цьому житті душі їх «насолодилися світлом невимовної насолоди». Якщо чоловік докладе зусиль, то на власому досвіді дійсно зримо відчує небесні блага, невимовне блаженство (трифті), безмежне багатство Божества» [11].

Тому для соціального, земного буття Русі-України, поневоленої агарянами та латиністами, стала знаменною ідея апокатастазису (ἀποκατάστασις) — благісного повернення людства до першоствореної чистоти ще в земному житті (Дії, 3:21). Як стверджував Вчитель Церкви Оріген, всі душі, отже і духи потойбіччя, навіть диявол із його клеветами, зрештою, будуть прощені й просвітяться, щоб поступитися новій епосі. Ті ж самі погляди виявляємо в есхатології Климента Александрійського, але найбільш витончену та онтологічно завершену форму дана ідея набула у філософсько-теологічних творах Григорія Нисського [12].

В Вселенський собор піддав прокляттю саме варіант вчення Орігена про апокатастазис (за яким, начебто, після вселенського прощення духи знову відпадуть і все почнеться з початку), а не православне вчення про апокатастазис (!), і при цьому за Орігеном залишається почесне визначення «Вчитель Церкви». Католицтво зігнорувало приклади можливості невиконання пророцтв у Біблії (як не здійснилося пророцтво щодо жителів Ніневії, бо вони покалялися). Таким можливим невиконанням, на думку православних, є пророцтво про вічні пекельні муки: «...Але ніколи, ніколи не називали й не назвемо Бога винуватцем вічної кари й муки, і ніби чоловікенависного, бо Він Сам сказав, що на Небі буває радість, коли один грішник кається. Вірити й мислити так ми не посміємо ніколи, поки маємо свідомість. А тих, хто так говорить і думає, ми піддаємо вічній анатемі, і визнаємо, що вони гірші від усіх невірних» [13].

В усьому цьому контексті саме слід, на нашу думку, шукати причину, чому з другої половини XVII ст. відбулося в українській есхатологічній ментальності самоозначення Україною себе як Малоросії (цього спершу суто церковного терміна на означення материнської території щодо колонізованих земель угро-фінського Північного Сходу, які визначаються як Великоросія, за грецькою традицією наявності Малої Еллади і Великої Еллади). Остаточо ментальність українців, починаючи з епохи Руїни (XVIII ст.) і після провалу власної реконквісти (Коліїщини) внаслідок «ножа в спину» від російської армії, прийняла на себе місію Малоросії — «покірного змаління» (кенозису) — долю Іоанна Предтечі. Смирінням Україна героїчно пододала «дух помсти»: «...прийняти несвободу, але, як і Господь, тільки ту несвободу, котра в ім'я Боже. Такою була несвобода Предтечі, такою була несвобода Ісуса. В темницю їх відправила держава, але неволю Царства Кесаря вони перетворили на волю Царства Небесного» [14].

Але разом з цим Україна усвідомила, що в цей час їй слід веселитися і радіти (звідси вся її народно-спудейська сміхова культура XVIII–XIX ст., в безумі проклята В. Белінським, який відчував підспудну її торжествуючу істину), бо найменший у Божому Царстві — той більший за Іоанна Хрестителя, більшого з-поміж народжених від жінок (Лука, 7:28). І цей менший, що навіть не був достойний жити на землі, за словами Іоанна Золотоустого, успадкує престол Царя і Господа.

До того ж є прецедент, коли ієромонах Арсеній (Суханов), будівничий московського Богоявленського монастиря, у суперечках із греками про віру (1652 р.) заявив: «Чуете, греки, і зауважте, і не гордіться, і не називайте себе джерелом, бо тепер Господнє слово збулося на вас: **були ви перші, а нині стали останні; а ми були останні, а нині — перші**» [15].

Іродіадою для України стала власна старшина, яка покинула свого «чоловіка» — руський народ — і одружилася з його «братом» — Московщиною.

Росія ж оцінювалась зовсім інакше: «...З божого дозволу, ми з Гоголем дуже добре порозумілися. Дивно: він визнав, що Росія — це різка, якого батько карає дитину, щоб потім її зламати (виокремлено нами. — О. Г.)» [16].

Закриває цю історіософську сторінку українського буття в якості Малоросії маніфест Кирило-Мефодіївського братства (1846–1847 рр.) [17], усвідомивши, що власне в керигмі Ісуса — «Сонця Правди» знаходиться розуміння як людського існування, так і існування української нації як «наріжнього каменя» (even ріпа), яким раніше знехтували будівничі.

Після цього українець може відкинути свою «малоросійську сутність» і наvertsься до апокаліптичної місії українського християнського народу, Богом освяченого (з івриту kaddish/kiddush — «освячення, відрізання, украювання»): «Ви будете у Мене... народом святим» (*Вихід, 19:6*); далі йдуть багаторазові повтори: «Я — Господь, освячуючий вас» (*Вихід, 31:13; Лев., 20:8; 22:32*), і «Народ святий ти у Господа» (*Втор., 7:6; 14:2, 21; 26:19*). **Боротьба з тиранією стає не тільки правом, а й обов'язком кожного українця** (адже коли пережив досвід страждання від зла, отримуєш духовне право на опір), а ті, **котрі приймають цей принцип, — утворюють своєрідну консорцію — «націю», і надалі вона починає оцінюватися як самопожертва («історичний суб'єкт») в ім'я своєї національної гідності і держави — місця (ієру), пам'яті (memoire) та імені (honneur).**

1. Горський В. С. Нариси з історії філософської культури Київської Русі (середина XII — середина XIII ст.) [Текст] / В. С. Горський. — К. : Наук. думка, 1993. — С. 31.

2. Грановский Т. Н. Лекции по истории средневековья [Текст] / Т. Н. Грановский ; сост. С. А. Асиновская. — М. : Наука, 1986. — С. 268.

3. Липинський В. Релігія і церква в історії України [Текст] / В. Липинський. — Філадельфія, б. р. — С. 22, 30–32.

4. *Цит. за:* Дем'ян Г. Іван Вагилевич — історик і народознавець [Текст] / Г. Дем'ян. — К. : Наук. думка, 1993. — С. 40.

5. Раушенбах Б. В. Сквозь глубь веков [Текст] / Б. В. Раушенбах // Как была крещена Русь. — М. : Политиздат, 1988. — 233 с.

6. Карташев А. В. Крещение Руси святым князем Владимиром и его национально-культурное значение [Текст] / А. В. Карташев // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси : сборник. — М. : Столица, 1991. — С. 36.

7. Козловский В. П. Вл. С. Соловьев об антиномиях средневекового религиозного мировоззрения [Текст] / В. П. Козловский // Отечественная общественная мысль эпохи средне-

вековья: историко-философские очерки : сборник научных трудов. — К. : Наукова думка, 1988. — С. 70–71.

8. Эко У. Имя розы [Текст] : роман / У. Эко ; перев. с итал., послесл. Ю. М. Лотмана. — М. : Книжная палата, 1989. — С. 265.

9. *Цит. за:* Айзатулин Т. Между молотом Европы и наковальной Азии: историческая память и самопознание [Текст] / Т. Айзатулин // Родина. — 1993. — № 5–6. — С. 21.

10. Латынина Ю. Идея нации и идея империи: несколько замечаний о книге К. Касьяновой «К вопросу о русском национальном характере» [Текст] / Ю. Латынина // Знание — сила. — 1993. — № 4. — С. 76.

11. Бычков В. В. Малая история византийской эстетики [Текст] / В. В. Бычков. — К. : Путь к Истине, 1991. — С. 68.

12. Сырцова Е. Н. Идея апокатастасиса в эсхатологии Григория Нисского [Текст] / Е. Н. Сырцова // Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греческая культура. — К. : Наук. думка, 1991. — С. 146–159.

13. Послання Патріархів Східної Вселенської Церкви про Православну Віру проти протестантства та англіканства, 1723 року [Електронний ресурс] // Відкрита бібліотека святоотцівської літератури Agios. — Режим доступу: http://agios.org.ua/uk/index.php/Послання_патріархів_Східної_Вселенської_Церкви_про_Православну_віру_1723_року.

14. Кротов Я. Несвобода Христова [Електронний ресурс] / Я. Кротов. — Режим доступу: <http://yakov-krotov.livejournal.com/1138402.html>.

15. Успенский Б. А. Этюды о русской истории [Текст] / Б. А. Успенский. — СПб. : Азбука, 2002. — 475 с.

16. Иероним Кайсевич и Петр Семенов — Богдану Яньскому, 12 мая 1838 г., из Рима. Smolikowski, П., 127 [Електронний ресурс]. — Режим доступу: http://az.lib.ru/w/weresaeuw_w_w/text_0220.shtml.

17. Костомаров М. «Закон Божий» (Книга буття українського народу) [Текст] / М. Костомаров. — К. : Либідь, 1991. — С. 28.

18. Повесть временных лет [Текст] // Памятники литературы Древней Руси: XI — начало XII века / сост. Л. А. Дмитриев и Д. С. Лихачев. — М. : Художественная литература, 1978. — Т. 1. — С. 181–183, 233–235, 241–243.

19. «Слова» Серапиона Владимирского [Текст] / подготовка текста, перевод и комментарий В. В. Колесова // Памятники литературы Древней Руси. XIII в. — М., 1981. — С. 440–441, 444–448.

20. Скурлатов В. Как террор подстѣгивает человечество [Електронний ресурс] / В. Скурлатов. — Режим доступу: <http://skurlatov.livejournal.com/1542938.html>.

Українці в небезпеці стати жертвами помсти творчого дару

Байдужість українства до здвигів у російській ментальності — небезпечна. Історія свідчить, що групі, яка успішно відгукується на один «виклик» історії, рідко коли щастить відгукнутися на наступний. Арістотель назвав цю неспроможність знову «відгукнутися» на «виклик» історії терміном «перипетія» — «переміна ролей». Тобто, за А. Дж. Тойнбі, переможець схильний здійснювати обожнення свого ефемерного «я» та за наступної нагоди «сушить весла». Як наслідок — стає «жертвою помсти творчого дару». Наприклад, Афіни доби Перікла виродилися в Афіни, нездатні досягнути Об'явлення, яке їм приніс апостол Павло; огляд історії військових мистецтв засвідчує, що лише той, хто зумів ліпше скористатися з якогось нового винаходу, заспокоюється та дозволяє своїм ворогам випередити себе у наступній стадії розвитку військової техніки тощо.

Як на нас, проявом такого «заспокоєння» в українців після здобуття ними незалежної держави є намагання поєднати тенденції в україно- та російськомовних макрогрупах (общинах) громадян України за аналогією до того, як «об'єднює» частини острова Британія верховний суверен Сполученого Королівства: в Англії він належить до єпископальної церкви, а у Шотландії — до пресвітеріанської. Тобто наш пан Президент на Східній Україні говорить російською мовою та відновлює День Радянської армії, а на Західній — розмовляє українською та шанує національні святощі: «...не може ж бути так, щоб їх пов'язувала єдина державна символіка!»; «...спроби привести всі регіони до спільного знаменника здатні, навпаки, розділити країну»; «...соборна Україна може будуватися тільки за принципом “єдність у різноманітності”...»; «Зібрати Україну в кристал!» [1]. Тобто пропонується шлях до об'єднання країни через ціннісний плюралізм, взаємну терпимість чи, врешті-решт, знаходження консенсусу, а цінності визначаються, беручи до уваги поточний стан справ, емпіричні дані.

Але, як правильно підмітив солідаристський публіцист Ігор Загребельний, в цьому випадку ми бачимо характерне для емірично-матеріалістичного «царства кількості» шукання середнього арифметичного, всупереч утвердженню інтегрального рівня реалістично-ідеалістичного «царства якості» [10].

Чи надовго вдасться витримувати такий паритет?

Думається, що соціальне зубожіння та люмпенізація середнього соціального класу жодним чином не сприяє тривалості такого проекту.

Також досвід російськомовної групи саме на Західній Україні, яка, як правило, органічно зуміла об'єднувати у собі (і через змішані шлюби, і через просто дружбу, співпрацю та сусідкування) тенденції обох макрогруп України, на жаль, не стає досвідом для решти російськомовної частини громадян

України (хоча частина з неї усвідомлює себе як «українцев», з наголосом на «а»), що почувуються без україномовної макрогрупи самодостатньо.

Сприяють цьому також т. зв. «місця історичної слави», що сакралізуються, перетворюються на «теменоси», де людина «входить у ландшафт як суб'єкт» [3]. Для українців — це Софійський собор, Золоті ворота, Хортиця, Великий Луг, Карпати; для росіян — Севастополь, місця слави російської зброї, Донбас і той же Софійський собор...

До середини 10-х рр. ХХІ ст. домінувало переконання, що Україна, отже, йде шляхом не Швейцарії (котра, як дивувався один з авторів націоналістичного концепту ХІХ ст. Е. Ренан, з її трьома мовами та двома релігіями, проте — нація), а Канади: постануть дві політичні нації, як от існують англо-канадці та франко-канадці (проте відмінні від англійців та французів нації), але також не єдина нація «канадці», а «громадяни Канади» (чи, правильніше, — канадські піддані Британської корони).

Також наголошувалося, що в Україні можуть (а чи вже не існують?) чотири нації: українці (= «англійці»), росіяни (= «французи»), малороси (= «англо-канадці»), «русо-українці» (= «франко-канадці»). Суто за Є. Маланюком:

...І замість цих скалічених Україн
Рослинами зростатимуть народи.

Або:

...А люд — ні елліни, ні скити —
З цих візантійських україн...
Як їх надхнути, розбудити,
Щоб став їм Дажьбогом — Одін?
(«З варягів», 1926)

Постає навіть візія у Павла Загребельного, що Україна — це «континент», аналогічний Латинській Америці, але, на відміну від останнього, на ньому — не незалежні країни-нації, а єдина унітарно-утилітарна «профанація», навіть якщо її частини вороже ставляться одна до одної, розмовляють різними мовами та моляться на Схід або Захід...

Дехто навіть волів говорити про єдину політичну націю України, яка складатиметься з національностей (пор.: один радянський народ — сто національностей, або одна євразійська нація — сто двадцять народів і т. д.).

Проте небезпека власне була в тому, що за домінанту було взято не «українство», а «російство». Слід пам'ятати застереження В. Липинського, що «...коли почати грати на почуттях, на емоціях, на «національній вірі», то на Україні перемаже завжди «Союз руссакого народа», а не «Союз українського на-

роду”...» [4]. Як зазначає філософ С. Грабовський, «...у 1996 році проявили себе, а 2000–2001 стали самоочевидними зовсім інші речі... — в переважно російськомовних регіонах потужно проявила себе фундаментальна відмінність між різними групами російськомовного ж населення (і навіть між регіонами)... Отож — три групи. Властиво українці, советські люди і креоли... політично креоли у теперішній час у переважній більшості — незалежники, аж до фанатизму, інколи з суто прагматичним ракурсом (як одесити...), але культурно вони завжди, без винятків, орієнтовані на Москву» [6]. «...Креолами традиційно позначають нащадків іспанських колонізаторів, які прижилися в країнах Латинської Америки, колишніх іспанських колоніях, вибороли незалежність цим державам та розбудували їх. Але вони створили ці держави для себе, а не для тубільного населення — індіанців, яких всіляко маргіналізували. Креоли, які сьогодні живуть в Україні, мислять себе в російській культурі та розмовляють російською мовою, не від того, що вони її люблять, — просто вона їм досталася в спадок від імперії. Їхня батьківщина не Росія, а СССР. Тому їм немає куди повертатися. Вони уявляють собі минуле України та, відповідно, і її майбутнє, зовсім інакше, ніж українці, — у них присутні зовсім інші міфологеми й етнотравми. Бородинська чи Сталінградська битви для них є більш зрозумілими, ніж битва під Жовтими Водами чи бій під Крутами, а вчинок Александра Матросова під Ленінградом для них більш відомий, ніж подвиг Микити Галагана перед Корсунською битвою. Це і є, за Миколою Рябчуком, той феномен, який можна назвати «українським креольством», яке паразитувало на тілі України більше двадцяти років» [11].

Не дивно, що Олена Мазур, секретар Комітету Верховної Ради України з питань промислової політики, відверто заявляла: «...Я часто произношу слово «русский». Русские — это люди, которые живут на русской земле. У нас более ста национальностей, и все мы — русские» [7]. Відомий російський художник-традиціоналіст Ілля Глазунов не переставав стверджувати: «Той, хто любить Росію, той руский». Свого часу один із російських «класичних євразійців» П. Біцільні писав: «...ясно, что русская нация и пространственно, и духовно есть нечто неизмеримо более широкое и многообразное, нежели её этнический субстрат — великорусская народность...» [8].

Отже, якщо «рашизм» раніше був прерогативою лівих партій та популістів типу «Соціально-ліберального об'єднання» (СЛОН) В. Гриньова, то з появою «Руссаго блока» (О. Свистунов, голова партії «За Русь єдину», І. Симоненко, партія «Русско-украинский союз»), «За Україну, Белоруссию, Россию!» (ЗУБР) (О. Чародеев, член партії «Світло зі Сходу») та новоявленого партпроектів «Родіна», то тепер, в умовах «м'якого пресингу» з боку «Русского мира» [9], проблема переходила у значно іншу площину, претендуючи на духовне обслуговування владної олігархічної ринково-буржуазної моделі цивілізації в Україні.

Зважаючи на таку ситуацію, неможлива (на радість олігархів!) т. зв. «Народна Революція за Справедливість та Демократію»: «...вольовий ім-

пульс однієї національно-культурної складової блокується вольовим імпульсом іншої національно-культурної складової» [5].

Неможливий інверсійний вибух, яким от був таран танками алжирських ветеранів-моджахедів воріт палацу першого президента незалежного Алжиру Ахмеда Бен Белли. Надія на власний аналог алжирського «покоління 1965 року», проте, може виявитися оманною, як свого часу масова свідомість обманулася, коли поставила знак рівності між Піночетом і Марчуком, між націоналістом Бен Гуріоном і «шабат-гоєм»⁵ Ющенком, між «Уоттергейтом» та «справою Гонгадзе», між тараном танками воріт президентського палацу і різанням «болгаркою» паркану довкола Верховної Ради...

Як вдало підмітила професор-культуролог Марина Новікова, в Україні відбувається затвердіння в «етнічні кланові кристали» — та чи інша макрогрупа громадян України «самоідентифікуються», переходить з кількості в якість, з демографії у «духографію» [2].

Можна стверджувати, що за часи президентства Леоніда Кучми на початок 2000 року русскомирська макрогрупа (община) України стала таким етнополітичним кристалом, будуючи себе на т. зв. «релігії вишого порядку» — російській мові (та шансоні/попсі).

Щоправда, і кристали можуть розбиватися на субзерна — уламки й осколки, які частково повертаються і зміщуються (!). Саме так змістилася і розвернулася, здавалося б, могутня проросійська ідентичність населення сходу України в напрямі до української політичної ідентичності одразу як тільки утворена на вершині цього етнополітичного кристалу «тріщина» (неприйняття брехні, фальші, олжі та аморальності влади, яка видавала себе за репрезентанта російськомірської макрогрупи) викликала різке підвищення напруги і призвела надалі до просунення тріщини в «масу матеріалу», і справа закінчилася швидким зруйнуванням пошкодженого матеріалу («русскомирського етнополітичного кристала»).

З причини задомінування в Україні русскомирської «духографії» українська макрогрупа на середину 10-х рр. XXI ст. так і не перетворилася на «етнополітичний кристал», а перебувала у стані «розпорошеності», «внутрішньої діаспори» (такої собі «Внутрішньої Монголії» або «Внутрішньої Полінезії») у власній (але не своїй) країні. Тобто в стані ще «не кристалізованого графіту».

Але цей «недолік» раптом став «перевагою». Якщо русскомирський кристал лише відображав-показував «духографію», трансльовану з Москви, то Євромайдан перетворив український етнополітичний графіт на «стержень» для творення самобутніх штрихів майбутнього світу гідності і свободи на всьому просторі Єврозії.

⁵ В єврейській традиції «шабат-гой» — це неєврей, якого наймали для роботи в суботу, головним чином для догляду за худобою (єдиним статком «шабат-гойв» були стада свиней).

1. Кучма Л. Про найголовніше [Текст] / Л. Кучма. — К. : АТ «Книга», 1999. — С. 171, 174–175, 198.
2. Новикова М. «Мы» и «Я» [Текст] / М. Новикова // Зарубіжна література. — К., 1999. — № 36; *див. також*: Бичко А. К., Бичко І. В. Російська інтелігенція: ментальна альтернатива Україні [Текст] / А. К. Бичко, І. В. Бичко // Філософські обрії. — 1999. — № 1–2. — С. 28–42.
3. *Див.*: Магістеріум [Текст]. — 2000. — № 3. — С. 74.
4. Хроніка-2000 [Текст]. — № 39–40. — С. 719.
5. Дугин А. Демократия против Системы [Текст] / А. Дугин // Элементы. — 1993. — № 5. — С. 11.
6. Грабовський С. Україна наша креольська [Текст] / С. Грабовський // Універсум (Львів). — 2001. — № 7–10. — С. 9, 19; *див. також*: Грабовський С. То скільки ж Україн містить Україна? [Текст] / С. Грабовський // Сучасність. — К., 2002. — № 7–8. — С. 52–53.
7. *Цит. за*: Карпенко В. Держава без ідеології, що судно без лоцїї [Текст] / В. Карпенко // Універсум. — Львів, 2001. — № 11–12. — С. 9.
8. *Цит. за*: Чельшев Е. П. Евразия: проблемы культурного синтеза [Текст] / Е. П. Чельшев // Вопросы филологии. — Москва, 2002. — № 1(10). — С. 10.
9. Богомолов О., Литвиненко О. Російська м'яка влада в Україні: і слово, і діло [Текст] / О. Богомолов, О. Литвиненко // Критика. — 2012. — № 1–2. — С. 18–23.
10. Загребельний І. Про віру та емпіризм в українській політиці [Електронний ресурс] / І. Загребельний // Східна Фаланга. — Режим доступу: http://falangeoriental.blogspot.com/2013/01/blog-post_567.html.
11. Чаплигін С. Про феномен креольства [Електронний ресурс] / С. Чаплигін. — Режим доступу: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=661930610522999&set=a.346456692070394.73126.10001181973400&type=1>.

Київська спокуса московського євразійства

На сьогоднішній момент наявна історіософська проблема: яка цивілізація відродиться — «Росія-Тартарія» (з її архетипом «Мандрівного царства») чи «Україна-Сарматія» (з архетипом «Заповітного царства»)?

Сприяють цьому й «місця історичної слави» (Lieux de mémoire), котрі сакралізуються, перетворюються на «теменоси», через які людина «входить у ландшафт як суб'єкт». Для українців це — Софійський собор, Аскольдова могила, Хортиця, Великий Луг, Броди, Чорний ліс, Карпати, Тарасова гора... Для росіян — Севастополь, «місця слави російської зброї», Донбаський кряж, Києво-Печерська лавра, той же Софійський собор... І цим «теменосам» відповідають «свята консолідації» — Дні Перемоги (Жовтневої революції, у Великій вітчизняній війні) як така собі «червона Пасха» [1], або Дні пам'яті героїв Крут (Берестечка, Бродів) та жертв геноциду (царизму, комунізму) як певна «національна Голгофа», з відповідними до них лейтмотивами монументальної творчості.

Одним із головних «теменосів» виявляється Київ як «азіатський Рим» — культурно-духовний епіцентр зсувів у напрямі до «оздоровлення» «східного слов'янства» та «канонічного православ'я». Таким чином, якщо Київ — азіатський Рим, то, йдучи за аналогією, Москва — це азіатський Константинополь, що має право на спадок від Риму-Києва (в 1498 р. таємний прихильник новгородсько-московської ересі «жидовствуючих» митрополит Зосима писав про московського великого князя Івана III як про нового царя Константина нового града Константинового — Москви; пор. назви Босфор — «Бичий брід» та Москва — «Коров'яча річка»; «Тверь — новий Константинополь», — проголосив у XVI ст. монах Фома).

Формально на початку 90-х рр. XX ст. у незалежній Україні концепт «Київ — азіатський Рим» був продекларований філософом та поетесою Ніною Мазур в її інтерв'ю та ток-шоу «З Ольгою» (канал ICTV). Паралельно цей концепт культивувався в т. зв. «Київському колі» («Київському колі») журналістів, філософів, поетів та діячів мистецтва (переважно з оточення Театру російської драми імені Лесі Українки), політичних лозунгах проросійських структур (наприклад, Громадянському конгресі — Партії слов'янського відродження Олександра Базилюка (1942–2012), в блоці соціал-лібералів Володимира Гриньова, Прогресивної соціалістичної партії України Наталії Вітренко та ін.).

Пізніше, з поправкою на «Київ — це Нова Візантія» (а Москва стає «Новим Римом») на початку XXI ст. в цьому ж російськофільському середовищі починає поширюватися православно-культурнофілософський рух «неовізантизм», представлений періодичними виданнями «Самватас», «Зоил», «Византийский Ангел», «Крещатик», «Византийский вектор», «Византийська фотографія» та ін. В 1993–1994 рр. уже відставник із першого призиву керівних російських демо-

кратів Олег Рум'янцев, який прославився участю у Конституційній комісії РСФСР, разом із колом своїх конфідентів організував та провів декілька публічних кампаній на користь створення «Візантійського Союзу» з опорою на греко-слов'янську спадщину і культурно-російський візантизм (Греція, Болгарія, Югославія, Росія, Україна). Також московська «Независимая газета» відвела проблематиці «Візантійська Співдружність Націй» окремий випуск («Особая папка НГ: Восточная Европа», від 25 серпня 1999 р.), у якому фігурував небезвідомий «експерт з проблем української культури» Володимир Ешкілев.

Покруч даної концепції «неовізантизму» полягає в тому, що якби Японія як альтернатива до сінто в новій геополітичній ситуації оголосила б доктрину «Японія — це Новий Китай» тільки через те, що Японія зазнала значного культурного і духовно-релігійного впливу від свого континентального сусіда, при цьому ігноруючи етнічно-соціальну самобутність та історично-політичні колізії.

У своїй цікавій статті «Україна в пошуках імперської перспективи» політолог Андрій Окара задався питанням: «Чи суджено Києву стати новим центром поствізантійської цивілізації?» Тут він проаналізував спробу симбіозу московської та київської ідей: «...Київ — це жрецьке начало, духовне первородство, позбавлене в останні століття державно-вольового аспекту (навіть козацькими столицями свого часу були Чигирин, Суботів, Батурин або Глухів, але не Київ), Москва — втілення власне кшатрійської — вольової, військової, політичної могутності» [2].

В Росії аналогічну позицію «повернення до Києва» висловили В. Аксєонов, Р. Рахматуллін, В. Кандиба та ін., але фактично першим «києвоцентристом» можна вважати російського філософа Г. Федотова: «...Західняцька спокуса Петербурга та східняцька спокуса Москви — два неминучі зриви Росії, що долаються живим національним духом. У спокусах міцніє сила. З немочі народжується багатство (sic! — О. Г.). Було б тільки третє, куди звертається у своїх хитаннях стрілка духа. Цим полюсом, нерухомою православною віхою у долі Росії є Київ, тобто ідея Києва» (*есе «Три столиці», 1926*).

Та й ідеолог «кнута-татарського» євразійства М. Трубецький визнавав: «...та культура, котра з часів Петра живе й розвивається в Росії, є органічним і безпосереднім продовженням не московської, а київської, української культури. Це можна прослідкувати за всіма галузями культури... на рубежі XVII і XVIII століть відбулася українізація великоросійської духовної культури» [3].

Один із представників крайньої течії імперського неоевразійства Василь Горний видає розпачливі зойки: «...Києвоцентризм слід підтримувати найможливішими способами, він неминуче приведе нас до найміцнішого союзу, а інакше й бути не може, тим більше, що схожі ідеї вже стали праявлятися в українському літературному середовищі. Треба тільки не прогавити момент. Для цього є єдина, хоча ще дримаюча, інтуїтивно-ідейна на позасвідомому рівні єв-

разійська, можна сказати, ландшафтно-психологічна спільність. Згадаємо про те, що засновники євразійства Трубецький, Савицький, Сувчинський за походженням були малоросами, скіфо-козачі корені дали себе знати в їхніх світоглядних конструкціях, які несуть геополітичний характер... Хочемо ми це або ні, але Київ настійливо вимагає особливого статусу, статусу цивілізаційного, культурного слов'яно-візантійського центру, довкола якого тільки й можуть групуватися євразійськи налаштовані еліти православної Південної, Східної Європи. Без Києва нам не створити сприятливого і привабливого ідейно-інформаційного простору і світоглядної спорідненості на основі Візантійських загальнокультурних універсалій, властивих народам цих регіонів. На шляху звільнення Константинополя лежить Київ. Сьогодні Київ, завтра — Константинополь» [4].

Сучасний ідеолог російських «червоно-брунатих» і плакальщик за колишнім СРСР письменник Александр Проханов намагається вдихнути у в'яле тіло ідеї «Київ — Азіатський Рим» свій «євразійсько-радянський дух»: «...Останній раз я був у Києві у дні чорнобильської катастрофи, і мій вертоліт, який пролітав над Святою Софією, Лаврою і чудовим весняним розливом Дніпра, був окований свинцевими листами... Перебуваючи в Києві, прогулюючись по чудовому, небувало грандіозному імперському Хрещатику, спускаючись бруківкою до Дніпра, споглядаючи чудові, наповнені старовинними будинками й особняками вулиці, відвідуючи київські храми, я раптом гостро відчув всю велич і красу України в цілому, з її містами, імена яких звучать для російського серця як рідна велична музика: Харків, Донецьк, Херсон, Дніпропетровськ, Миколаїв, Севастополь, Сімферополь, Керч, Одеса, Очаків, Львів... І, звичайно, під час минулої поїздки величезне враження справила на мене Свята Софія Київська. Увінчаний барочними хвилеподібними золотими банями, оздоблений зсередини різьбленим помпезним, як золоті шовкові банти, іконостасом, цей древній храм зберігає грізну аскетичну велич Києво-Новгородської православної імперії. Немов у золотому коконі, готова перетворитися на блискучого грандіозного метелика, що летить між трьох океанів, дримає лялечка майбутньої держави. Цей кокон, створений із неземних матеріалів, з метеоритних сплавів, таїть у собі ген великої євразійської держави. Вона впродовж тисячоліть змінювала свої столиці, збирала в свою чашу народи, культури та вірування, в середині XX століття здобула найбільшу в історії людства містичну перемогу над злом, стала космодромом, звідки людство ринулося в космос. Стоячи на чавунних плитах храму під високою банею, звідки строго і грізно дивився на мене Пантократор, оточений ангелами, дивлячись у золоту сяючу нішу, з якої простягла до мене руки Оранта, я гостро і молитовно відчув реальність П'ятої імперії, доля якої знаходиться не в руках політичних лідерів, не в умах ідеологів, а в цьому золотому гранично напруженому просторі, готовому розвернутися в нескінченність» [5].

У червні 2012 року депутат Державної Думи Росії та член Генеральної ради партії «Єдина Росія» Євгеній Федоров заявив в інтерв'ю сайту «Правда.Ру», що тільки з відновленням «єдиного простору» з Україною «... Росія зможе взяти реванш після своєї поразки 1991 року». І для реалізації цього курсу, як він вважає, слід **російську столицю перенести до Києва**. І для аргументації використовує такий логічний викрутас: «Україна від Карпат до Сахаліну — це є Русь, Русь — це Росія»; «Україна і Російська Федерація — це як НДР і ФРН», і, за його словами, начебто для українських націоналістів якоїсь «нової хвилі» (??? — О. Г.), з якими він «веде переписку» і переговори, саме таке бачення найоптимальніше. Тому, резюмує Є. Федоров, «...остаточна перемога для нас — це прапор у Києві, до того ж прапор України... ну, начебто єдиної держави» [6].

Спостерігаючи за цими інтенціями про «Київ — Азіатський Рим / Нова Візантія» російських імпершівіністів, напрошується паралель із географічно локалізованою Меккою, в напрямку до якої правовірному мусульманинові слід здійснювати намаз і, хоча б один раз у житті, хадж. Або з матеріалізованим і «закутаним у магію німецького духу» центром націонал-соціалізму — **Мюнхеном**...

Щоправда, не все у т. зв. «Русском мире» однозначне в ставленні до Києва. Наприклад, архієпископ Тульчинський і Брацлавський Іонафан (Єлецких) нещодавно вибухнув інвективою щодо «Київської ідеї» як **оманливої альтернативи «Русському миру»** на московській конференції «Науковий православний погляд на оманливі історичні вчення» (15–16 жовтня 2010 р.), проведеної в Москві з благословіння Московського патріархату Російським культурно-просвітницьким фондом імені Святого Василя Великого спільно з Інститутом російської історії РАН. Особливо він навалився з погромом позиції представника «канонічної» Української православної церкви Московського патріархату вікарія блаженнішого митрополита Володимира єпископа Олександра (Драбинка). Не дивно, отже, що останнього як **ідеолога «кисвоцентризму»** за вказівкою з Москви в 2012 р. самочинний (скликаний без благословіння митрополита Київського) Синод УПЦ МП вивів із керівних органів церкви.

1. «... Можна сказати, що «велика вітчизняна війна», «велика перемога» — це концентрат Росії як ідеї, її палладій, що вимагає постійного «кадіння», і руйнування якого обезглуздує і навіть скасовує Імперію. «Велика перемога» — це сьогодні перший і останній з імперських смислів; тільки вона ще якимось згуртовує клаптиковий, пухкий, патологічно величезний простір Ерефії і підживлює фантом «єдиної російської нації». Тільки вона все ще здатна пробуджувати в масовій свідомості стереотипи жертвовності і стадності, такі необхідні кремлю сьогодні, коли б'є година остаточного історичного банкрутства імперського централізму. Саме фетиш «великої перемоги» все ще дозволяє допотопній бюрократичній піраміді експлуатувати російські регіони, перш за все — російські, оскільки примиряє народну свідомість із цією жахливою Над-Державою, «що врятувала нас від Гітлера». Ба більше: «велика перемога» привносить в російську свідомість солоденьке, рабське почуття спорідненості з Імперією, яка в наших очах, зтягнутих сльозами захоплення, перетворюється з кровожерливого молоха на патетичну «мати-батьківщину». Тут-то і виникають холопський ентузіазм, холопська гордість і холопський патріотизм, заквашені на холопській любові до Господаря»

[Широпаев А. Имперский культ бойни [Електронний ресурс] / А. Широпаев. — Режим доступу: <http://www.inache.net/alter/315/>.

2. Окара А. Украина в поисках имперской перспективы [Електронний ресурс] / А. Окара. — Режим доступу: <http://blogs.pravda.com.ua/authors/okara/4968a97c63d9f/>.

3. Трубецкой Н. С. К украинской проблеме [Текст] / Н. Трубецкой // История. Культура. Язык / вст. ст. Н. И. Толстого и Л. Н. Гумилева / сост., подгот. текста и коммент. В. М. Живова. — М.: ИГ «Прогресс», «Универс», 1995. — С. 365, 367.

4. Горный В. Украина или Малороссия [Електронний ресурс] / В. Горный. — Режим доступу: <http://www.meso Eurasia.org/archives/816>.

5. Проханов А. Золотой кокон империи [Електронний ресурс] / А. Проханов. — Режим доступу: <http://www.gidpark.ru/user/alexandrprohanov/article/128228>.

6. Федоров Е. Российскую столицу надо перенести в Киев [Електронний ресурс] / Е. Федоров. — Режим доступу: http://ruskline.ru/news_rl/2012/06/14/evgenij_fedorov_gossijskuju_stolicu_nado_perenesti_v_kiev/.

Малорос як тип втікача від свободи

Колізії сучасної української суспільної реальності не знімають відповідальності за перипетії в історії з самого українського етносу та не дозволяють тільки обмежуватися нижченаведеним просвітянським компендіумом причин українських нещаст (укладений Г. Лозко): 1) антиукраїнська політика Москви; 2) обмеження і переслідування національної культури своїми ж «за-проданцями»; 3) притлумлення національної свідомості та переорієнтація її на класові або професійні інтереси; 4) зростання міського населення за рахунок селянства та нівеляція його національних рис («своя психіка втрачена, а своя не набута») [1].

Якщо такі українські мислителі, як Д. Донцов, Є. Маланюк, Ю. Липа, стояли на **іраціоналістичних позиціях**, намагаючись пояснити причини поразок національно-визвольної боротьби через те, що в нації **задомінував «Дух Черні»** [2], то, на думку таких мислителів та дослідників, як І. Нечуй-Левицький, В. Шаян, Л. Силенко, Г. Лозко, В. Довгич, М. Кірюшко, М. Бойко [3], причиною «духовного зламу», переходу зі «світлої апокаліптичності» до нігілізму, була **примусова відмова від традиційної культурної матриці українського етносу**.

«...Я не українець, а малорос, і цим пишаюсь, бо належу до Великої Русі», — заявляють деякі представники української управлінської, фінансової та майнової еліти [4].

Скрупульозний, хоча й неоднозначний, аналіз «малоросійства» дав Є. Маланюк: «...Що ж таке малорос? Це — **тип національно-дефективний**, скалічений психічно, духовно, а — внаслідок, часом — і расово... Брюховецький — з одного боку, Тетеря — з другого: ось два обличчя малоросійства за Руїни. Але ще Мартин Пушкар... Бо.., всупереч популярній у нас думці, **малоросійство** то не москвофільство і не ще яке-небудь фільство. То — **неміч, хвороба, каліцтво внутрішньонаціональне**. Це — **національне поразенство**. Це, кажучи московською урядовою мовою XVII століття, — **шатость черкасская**, а кажучи мовою такого експерта, як цариця Катерина Друга, це — **самоотверженность малороссийская**. Отже, є то логічне степенування: хитливість, зрадливість, зрада і агентурність» [5].

В інших народів теж було **своє «малоросійство»**: у поляків — це ідеолог і політик Роман Дмовський, у ірландців — лідер англо-ірландців Еймон де Валера, у білорусів — президент Александр Лукашенка.

Адекватним еквівалентом слова «малорос» киргизською мовою є «**манкурт**»: «...Звинувачувати манкуртів не варто, — вважає В. Карпенко, автор книги «Як повернути пам'ять», — їм треба співчувати як людям обділеним і нещасним. Відібрану... пам'ять у безвольних, національно нестійких індивідумів не повернути відразу: потрібен час, відповідна державна ідеологія і

наполеглива праця нас усіх, щоб поступово, але неухильно ставити все з голови на ноги» (цит. за: [6]).

Проте А. Камінський констатує, що **цей комплекс неможливо усунути, нейтралізувати чи «компенсувати» штучними комплексами вищості** (нації, культури, держави, класу) через суб'єктивне та суто емотивне «пониження» чужого, як це пропонував здійснити ідеолог інтегрального націоналізму Д. Донцов: «...Хиба Донцова була однак в тому, що... хоч нав'язував на словах до історичних традицій українського народу і його героїчної психології з минулого, на ділі зводився до засіяння чужого українській ментальності тоталітарно-орденівського одностороннього волюнтаристичного й ірраціоналістичного політикуму» [7]. Начебто, Д. Донцов та його «Вістник» культивували все той же **«комплекс провінційності»** (меншовартості), тільки «західний» його варіант [7].

Але, принаймні, «донцовщина» була **адекватною відповіддю** (а отже, продемонструвала силу та саму наявність української нації) за умов панування протидемократичних, протигуманних, протисуспільних та безморальних диктатур (комунізму та фашизму) в епоху розвинутої індустріальної ери: «...Перегорніть старі книги старих традицій, і віднайдете в них тверду душу забутих предків, що в воді не тонули і в вогні сміялися, що не знали духовної розчавленості, ні маразму, ні кризи» [8].

Є. Маланюк наполягає на тому, що **«малоросійство» як явище є цілком «інтелігентське» чи «напівінтелігентське»,** виразником чого був сам Григорій Сковорода («Мати моя Малоросія, і тітка моя, Україна»), і що **селянство лише «заразилося» «хворобою малоросійства»**: «...тут одразу ж треба виключити той тип простолуду, який любив повторяти «моя хата скраю», або при польських конскрипціях називав себе поліщуком чи тугейшим, як при советських переписах записує свою національність «русский»: то є лише мімікрія і самооборона, за якими тягнуться віки гіркого досвіду» [9]. В ісламській традиції для означення такої **мімікрії, «приховування своїх поглядів»** (що визначається як чеснота, особливо для шіїта у присутності сунітів), існує поняття «**такійя**».

Як на нашу думку, психологи більш об'єктивні у визначенні **сутності малоросійства**. Це — «...цілий невропатичний комплекс, який можна назвати соціальним садистсько-мазохістським. Це комплекс соціальної неповноцінності, інфантилізм зі схильністю до забуття, марень, невропатична тривожність з ананкастичним синдромом та ін. ...Такий мазохізм нерозривно пов'язаний зі зловтіхою, підозрливістю, душевною черствістю, жорстокістю та іншими садистськими якостями... Конформна, вихована в «колективістському» дусі, нездатна до особистої вільної... відовідальності і самостійного мислення, людина легко сприймає чужі, авторитарно насаджувані ідеї на віру, сліпо. Внаслідок цього в її психіці утворюються стереотипи..., вирватися з полону яких... мислення не спроможне» [10].

Із цим погоджується А. Камінський, пропонуючи розглядати **ідею «звернення до чужого»** крізь призму **«варязької теорії»** саме у її психологічному, а не історіософському, аспекті й у тісному поєднанні вирішення проблеми «комплекс провінційності» («втеча в хуторянство»), «недовір'я до себе самих» [11].

Проте, продовжуючи лінію Є. Маланюка в розгляді феномена малоросійства, С. Грабовський пише: «...малоросійство — це втеча... від власного національного (при залишенні безпечних елементів етнографічного). Якщо згадати вислів Еріха Фромма, то малоросійство є специфічним різновидом «втєчі від свободи», притаманним певному типу української людини... з бажанням прихилитися до «організуючого» господаря, який би змусив не мислити самостійно і відтак жити щасливо й «аркадично»... Така позиція є достатньо типовою для малоросійства як... для тотальної капітуляції перед буттям» [12]. Архетип цієї «втєчі від свободи» осмислюється християнською традицією таким чином: «...“Не-умний”, «не-духовний» страх за свою душу, що його пережив апостол Петро у хвилини відречення, був страхом, притаманним саме тварній душевності в душі людини. Цей тваринний страх перед смертю є причиною рабського стану людини протягом земного життя (Євр., 2:15)... Єдина сила, яку може мати диявол над людиною, — це сила страху самих людей перед смертю» [13].

Ця «укрита злість та облудлива покірність» призвела, за словами І. Франка, до емоційного дискомфорту та зневіри, до донощицтва та зрадництва. С. Вайль у книзі «Укорінення» **процес національного «знекорінення»** показує як **процес асиміляції**, який «...полягає в тому, щоб відібрати у народів їхнє власне коріння». Істоти без коріння поводяться у два однакові способи: «...впадають у стан інерції душі, що майже рівнозначний смерті; або кидаються у діяльність, що завжди спрямована на позбавлення коренів тих, хто ще їх не втратив... і вдається при цьому до найжорстокіших методів» [14].

Про **«втєчу в хуторянство»** говорив і Ю. Липа: «...то є втеча від природи: то є втеча від частини свого «я», то є зменшення себе, отже, поразенство... Люди, що хочуть бути меншими, що залишаються при інстинктах і нижчих емоціях, бо вони нездатні до сублимації цих емоцій у вищі, більш суспільні. Це — хутір, або українці на нижчому рівні духовності. Це те, що обіч доктринерського дефетизму зробило XIX століття малим століттям української сили. Нема більшої безнадійності, як хуторянська апотеоза нижчих емоцій» (цит. за: [15]).

В один ряд, як логічне продовження «хуторянства», став, на думку В. Янева, **індивідуалізм українця**: «...Українець заглиблений у собі і, маючи відчуття гідності, він прямує до повалення всяких обмежень особистої свободи, в тому числі до нівеляції соціальних перегород. Неохота коритися волі іншого (! — О. Г.) йде так далеко, що комплементарне прямування до самовияву — нахил підпорядковуватися — в українця з природи слабо розвинений...

Ця остання властивість характеру ще більше поглибилася у результаті століть неволі, коли творчий спротив набрав прикмет **чесноти»** (цит. за: [16]). Звідси — горезвісна **«отаманщина»** часів громадянської війни та **міжпартійні та міжконфесійні чвари**. В. Янів навіть сформулював **«парадоксальний» афоризм**: «В неволі опинилися ми тому, що надмірно любимо волю» (цит. за: [17]).

Навіть Чорнобильська проблема, як зазначає Я. Розумний, «...дискутується не зі становища мужньої відваги, а з позиції психологічної підневільності. В українських авторів загалом надмірна доза самозвинувачень, самооскаржувань і самобичувань — індивідуальних і колективних. Це нам нагадує висновок Фройда, що людина — суспільство — народ, який не знаходить у собі сили покарати чужого спричинника своїх комплексів вини й неповноцінності, повертає ці почування проти себе самого, свого слабшого власного суспільства, а то й народу» [18].

Україні знову **загрожує повернення на «круги свої»**, бо є реальна небезпека, що почуття гордості владного істеблішменту в незалежній Україні приведе його до **відчуття своєї самодостатності і самозадоволення собою** — т. зв. **«синдром троля»** (в той час як людина не є самодостатньою ні фізично, ні емоційно, ні духовно). Сигнальні симптоми цього проявилися з приходом до влади ще уряду А. Кінаха, коли було запроваджено посади комісарів — «державних секретарів» — та заборонено розпуск бюрократичного апарату держслужбовців.

Дослідник В. Войтенко пропонує розглядати **п'ять типів носіїв комплексу малоросійства**: 1) **«пасивне малоросійство»**, ознакою якого є пристосування до ситуації, сприйняття її як реальності одвічної та довічної; 2) **«малоросійське яничарство»**; 3) **«номенклатурне малоросійство»**; 4) **«малоросійський мазохізм»**, характерною ознакою якого є безперервні плачі на тему «як нас мучили»; 5) **«ритуальне малоросійство»** є підмурівком не плачу, а співу — «які чудові з нах християни, які козаки, які у нас писанки та шаровари». В результаті — «...духовне життя нашого суспільства великою мірою визначається сплетенням різних варіантів малоросійства» [19].

У радикально-націоналістичній думці ця **«втєча» від свого** отримала епітети **«драгоманівщина»** і **«толочкіанство»**, а його носій — **«драгоманівська (толочкіанська) людина»**: «...погляди П. Толочка є взірцевим викидом **злякисного малоросійства»** [19]. Вона виступає **провідником космополітизму, «світового громадянства»**, заперечуючи націоналізм, за її переконанням, ознака відсталості та старомодності. В цьому сенсі аж ніяк не заперечується заслуга М. Драгоманова у тому, що він зумів першим, за словами Ю. Охрімівича, «...зробити українство рухом політичним та переконати сучасників і нащадків, що тільки шляхом політичної боротьби український народ може здобути собі національне виховання» (цит. за: [20]).

Щоправда, **борці з малоросійством впадали також у крайність**, проголошуючи утвердження **«довіри до самих себе» виключно на українському ґрунті**

і, відповідно, вважали за неможливе забезпечити «повноту духовного життя особи» за допомогою російської культури (І. Нечуй-Левицький, «Сьогочасне літературне спрямування», 1878; «Українство на літературних позовах з Московщиною», 1898; Б. Грінченко, «Листи з України Наддніпрянської», 1892–1893; С. Єфремов, «Фатальний вузол», 1910) [21]. Данину цій традиції віддав і І. Мірчук, який, аналізуючи українську ментальність, зіставляє (чи швидше — протиставляє) характери найбільш значних, великих, видатних представників українського та російського народу — Григорія Сковороди та графа Льва Толстого. Проте тут І. Мірчук не врахував традиції спроб осмислення росіянами власної ментальності. Наприклад, Д. Мережковський Льва Толстого розглядає як «язичника темного, варварського», «сина древнього хаосу», «сліпого титана», повного «язичницької любові до тілесного життя та насолод», «язичницького страху тілесного болю та смерті», протиставляючи йому Олександра Пушкіна як «язичника світлого, героїчного типу», як «вічне прагнення людської особистості до безмежного розвитку, вдосконалення, обожнення свого «я» (шоправда, досягаючого цього стану власною волею), як боротьбу Іакова з Іеговою, Прометея з олімпійцями, Аримана з Ормуздом» [22].

Думається, підхід «біле — чорне» в оцінці української та російської ментальності значно деформує ситуацію, не враховує весь спектр проблеми.

Спалах малоросійства в незалежній Україні, на нашу думку, зумовлений тим, що в частині суспільства «застрягає» у безсвідомому оцінка негідності щодо вчинку стосовно «батька» — СРСР (Росії, єдиної Русі), а звідси постає почуття вини та каяття за здійснений «великий злочин», надання ореолу святості («табу») усьому радянському («общерусскому», східнослов'янському, євразійському), а причетність до російської мови розглядається як виконання «ритуалу вірності» («некрофільності») стосовно до вбитого «тотема».

1. Лозко Г. Українське народознавство [Текст] / Г. Лозко. — К. : Зодіак-ЕКО, 1995. — С. 90.

2. Гринів О. О. Національне та універсальне у суспільному бутті людини в концепціях української еміграції [Текст] : автореф. дис. ...канд. філософ. наук / О. О. Гринів. — Львів : Вид-во ЛНУ, 1999. — С. 8.

3. Возняк С. М. Духовні цінності в структурі світоглядних орієнтацій українського народу [Текст] / С. М. Возняк // Духовні цінності українського народу / автор. колект. : Возняк С. М., Кононенко В. І., Кононенко І. В. та ін. ; відп. ред. В. І. Кононенко. — Київ — Івано-Франківськ : Плай, 1999. — С. 35–36.

4. Новиченко Л. Малоросійство і проблеми української культури [Текст] / Л. Новиченко // Народна творчість та етнографія. — Львів, 1997. — № 1. — С. 51.

5. Маланюк Є. До проблеми етнопсихології малоросійства [Текст] / Є. Маланюк // Народна творчість та етнографія. — К., 1997. — № 1. — С. 42–43.

6. Шевченко А. Трикляте запитання [Текст] / А. Шевченко // Народна газета. — К., 1997. — № 40(321). — С. 2.

7. Камінський А. З історії етнопсихології українства (Комплекс провінційності та його відгомін) [Текст] / А. Камінський // Народна творчість та етнографія. — 1998. — № 1. — С. 25.

8. Єндик Р. Дмитро Донцов — ідеолог українського націоналізму [Текст] / Р. Єндик. — Мюнхен : Українське вид-во, 1955. — С. 116–117.

9. Маланюк Є. До проблеми етнопсихології малоросійства [Текст] / Є. Маланюк // Народна творчість та етнографія. — К., 1997. — № 1. — С. 43.

10. Москалець В. П. Психологічне обґрунтування української національної школи [Текст] / В. П. Москалець. — Львів : Світ, 1994. — С. 30.

11. Камінський А. З історії етнопсихології українства (Комплекс провінційності та його відгомін) [Текст] / А. Камінський // Народна творчість та етнографія. — К., 1998. — № 1. — С. 22.

12. Грабовський С. Українська людина та українське буття [Текст] / С. Грабовський // Сучасність. — К., 1997. — № 3. — С. 136, 139.

13. Сирцова О. Апокрифічна апокаліптика. Філософська екзегеза і текстологія [Текст] / О. Сирцова. — К. : КМ Academia ; Пульсари, 2000. — С. 139.

14. Вейль С. Укорінення. Лист до клірика [Текст] / С. Вейль ; пер. з фр. — К. : Дух і літера. — С. 39–40.

15. Гринів О. Національно-духовне відродження: історія і сучасні проблеми [Текст] / О. Гринів : лекції для священників УГКЦ. — Львів : Місіонер, 1995. — С. 165–166.

16. Хрущ О. Український характер: історико-культурні та геополітичні умови його формування [Текст] / О. Хрущ // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. — Івано-Франківськ : Прикарпат. ун-т, 1996. — Ч. 1. — С. 131.

17. Хрущ О. Український характер: історико-культурні та геополітичні умови його формування [Текст] / О. Хрущ // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. — Івано-Франківськ : Прикарпат. ун-т, 1996. — Ч. 1. — С. 132.

18. Розумний Я. Плід каяття [Текст] / Я. Розумний // Літературна Україна. — 1991. — 25 квіт.

19. Войтенко В. Поточні проблеми малоросійства [Текст] / В. Войтенко // Народна газета. — 1996. — № 18(248). — С. 5.

20. Камінський А. З історії етнопсихології українства (Комплекс провінційності та його відгомін) [Текст] / А. Камінський // Народна творчість та етнографія. — 1998. — № 1. — С. 25.

21. Михайлик І. Комплекс малоросійства [Текст] / І. Михайлик // Народна творчість та етнографія. — 1997. — № 1. — С. 50.

22. Мережковский Д. Пушкин [Текст] / Д. Мережковский // Пушкин в русской философской критике: конец XIX — первая половина XX вв. / сост., вступ. ст., библиограф. Р. А. Гальцевой. — М. : Книга, 1990. — С. 125–126, 137, 146, 155–157.

Україна як проблема мобілізації принципів національної культури

Свого часу британський філософ А. Н. Уайтхед констатував, що **нація може вичерпати потенції певної форми цивілізації, але не вичерпати своїх творчих сил**. Енергія націй спрямована вперед до нових пригод уяви, завжди виникає світ мрії, що дає потім поштовх до дії. Як ось спочатку Колумб розмірковував про кулястість Землі, безмежний океан і марив про Схід. Так, пригоди рідко досягають цілі — він не доплив до Індії, але відкрив Америку [1].

Наприклад, у російській нації світ мрії блукає між вибором із двох «нових-старих» форм — «неоевразійської» (ординсько-метафізичної) та «імперсько-народницької» (ліберально-раціоналістичної), «знову перепрочитуючи» давно вже «перекинуті» іншими цивілізаціями сторінки. І якщо й не побудує свою Неоевразійську імперію, то свою-таки Америку знайде (хоча й залишається її «плавання каботажним», вздовж берега Євразії, тобто не страшного і традиційного)...

Те ж саме можна спостерігати й стосовно цивілізаційного розвитку України: на початок XIX ст. українська нація вичерпала «візантійсько-орнаментальну» форму цивілізації; в XVII–XVIII ст. паралельно з «візантійською» відбувалося становлення «бароково-метафізичної» форми, що, проте, була насильно перервана, але встигла «запліднити» П. Величковського і Ф. Достоєвського; з XIX ст. світ української мрії було «запліднено» європейським «штюрмерським романтизмом» та націоналізмом, наслідком чого постав «заповідально-народницький (тестаментарно-рустикальний) дискурс»... Зрештою, як слушно зауважує В. Артюх, «...“будителі” конструюють національну ідентичність із уже наявного «матеріалу», перекомбінуючи його у потрібному напрямі. А це означає, що національна ідентичність є результатом всього попередньо накопиченого етнічного досвіду як на рівні змісту, так і на рівні його форми; перериву традиції не відбувається» [28].

Проте навряд чи можна погодитися з тим, що українські будителі типу М. Костомарова **ввергнули українців у не «модерний національний», а у «донаціональний рівень етнічної ідентифікації»**. Використання символів і образів, які, як відомо за знаменитим висловом Конфуція, керують світом (а не сила і закон), означає, що **українці не залишились на рівні міфологічної свідомості, а саме, перескочили «позитивістсько модерний етап» («науковий етап», за Лесею Українкою), який пройшла більшість націй Заходу в XIX ст., одразу ж увірвалися в «неомодерний національний етап ідентифікації» кінця XIX — початку XX ст.** Так, якщо **архаїчна міфологічна людина**, за угорським філологом-класиком Карлом Керен'ї (1897–1973), перед тим, як що-небудь робити, **робить крок назад**, як тореадор, який шукає рівновагу, щоб правиль-

ніше нанести смертельний удар [29], то неомодерна символічна людина підстрибує вбік і вгору, як Геракл із вогнем та мечем проти ста голів Гідри. Сумнівів це не викликає, бо «...всупереч усім історичним способам бачення минулого, вони доходять цілком одностайного висновку: минуле і теперішнє є одним і тим же, а саме: типово однаковим у всьому розмаїтті і, як всюдисущність непроминальних типів, застиглим витвором незмінної вартості й вічно однакового значення» [30].

В умовах ситуації епохи Постмодерну закликається знову **шукати нову національну ідею на рівні культури**, вона «розлита» в ній і становить собою її життєву систему [2]. Власне в кожній культурі наявні більші можливості, що залишилися нерозкритими, неусвідомленими і невикористаними протягом всього життя даної культури. Ці «**нереалізовані можливості**» хоч і забуті, але досі, як зауважував М. Хайдеггер, «**живуть**» у мові, котра є «**дім Буття**» («лінгварним лабіринтом» смислових покручів-«мінотаврів», за Ж. Деррідою). Про це ж говорив і Ю. Лотман: «...Одночасно семіотичний простір постійно викидає з себе цілі пласти культури. Вони утворюють шари відкладів за межами культури й очікують свого часу, щоб знову увірватися до неї, настільки забутими, щоб сприйматися як нові» [3].

Власне «**реалізація нереалізованих можливостей**» співпадає з розумінням М. Данилевським **прогресу не як одного лінійного напрямку розвитку, а як «обхід» всього «поля» смислів культури у всіх його напрямках** [4].

Свого часу цікаву думку висловив засновник антропософії Р. Штайнер у бесіді з російським поетом Андрієм Белім (Б. Бугайовим): **культуротворчий дух («манас») поміщено в мові, але росіяни не вміють взяти все, що є у їхній мові (цит. за: [5])**. виправити ситуацію спробував інший поет — Велімір Хлебніков у своїй знаменитій «Заумі», та й, фактично, більшовики зреалізувати раніше «незреалізованих» Степана Разіна та Омеляна Пугачова... Те ж декларував і Микола Реріх у своїй «Агні Йозі», пояснюючи поняття «**культура**» на основі санскриту як «**культ-ура**» — «**поклоніння Світлу**» — і пропонуючи на цій основі трансформацію всієї людської цивілізації [6].

Аналогічне явище спостерігла Н. Корнієнко на прикладі цивілізаційно-культурного проекту українського мистецького авангарду початку XX ст.: «...В 1920 р. Лесь Курбас записав у своєму щоденнику: «Мистецтво, особливо театр, мусить повернутися до своєї первісної форми — форми релігійного акту. Воно... в суті своїй — акт релігійний. Порівняй — Штайнер — поняття мистецтва як люциферичного начала. Порівняй — Ед. Шюре (мова йде про «Елевсинську драму» Е. Шюре, поставлену в 1907 р. Р. Штайнером з Марією Сівєрс в ролі Деметри. — О. Г.). Воно — могутній засіб перетворення грубого в тонке, підйому у вищі сфери, перетворення матерії. Тоді дійсно театр — храм, і мусить бути чистим і тихим, хоч і всякі молитви будуть у ньому»... Програмною виставою стає перший на радянській сцені «Цар Едіп» Софокла (1918)... Духовним контекстом вистави стала спроба нагадати добі Новітнього часу про античний космоцентризм, звідки ми родом. Добі, яка порушила цю

парадигму, оголосивши людину мірою всього суцього і центром світобудови. Добі, яка навіть релігію — парадокс! — зробила антропоцентричною, примутивши її знехтувати свій істинний центр — Бога... У версії Курбаса вихід Едіпа — у смерть, у небуття, коли фізичне осліплення стало знаком найглибшого внутрішнього прозріння — парафраз древньої культури, підхоплений у Середні віки Шекспіром — сліпому Лірові відкривається Всесвіт. Виникає «національний» варіант парафраза, але вже не з художнього середовища, а з правди буття, з історичної етики — добровільне осліплення себе українськими лірниками й кобзарями, щоб бачити «очима душі», щоб бути ближчими до Бога. Курбас переосмислює поняття «особистість» і «доля». Вступаючи у двобій з долею, його трагічний герой завжди програвав. Здобувалося щось набагато більше, ніж життя фізичне, — безсмертя істини, віра в силу людського духу, у найвищий моральний сенс... Театр для Курбаса поки що дорівнює семантичній повноті храму. В такому сенсі храмом може бути місто, людина, будь-який інший феномен. Навіть у компромісній «Чорній Пантері» — звук літургії, «В пущі» — бунт одкровення, в «Йолі» — прихована молитва про гріх... Курбас мріяв синтезувати всі стихії в акторський мікрокосмос, подолати діонісієвство, перетворивши його на ідеальну сутність, на аполлонічне «Я»... Курбас розбудовує театром європейську Україну, повертає її до Європи, звідки Україна родом» [7].

Наприкінці ХХ ст. — на початку ХХІ ст. знову ставиться в основу **проблема мобілізації життєво-вольових принципів української культури**. А те, що вартісне тільки критики й поганьблення, морально нейтралізується. Саме конфлікт у духовно-культурній царині України відбувається довкола того, які **явища традиції** (від дохристиянських дискурсів до неоортодоксально-комуністичних чи націоналістично-інтегралістських) **слід відносити до групи «мобілізації» або до групи «нейтралізації»**. Проте компромісу досі не передбачається...

Наприклад, С. Дацюк констатує: «...взяти Культуру Київської Русі можна тільки зовсім іншими, новими і сучасними інструментами, і взяти її не як книжну вченість, а саме як культурний, символічний і архетипний смисловий простір... безвідносно до мови або національного змісту» [31], а саме шляхом **«відродження міської культури»**: «...Відродження центрів культурного, наукового, економічного розвитку, довкола яких можна організувати інфраструктуру, яка, зрештою, слугуватиме і сільськогосподарській сільській культурі. Організувати ж сільську культуру без міської взагалі немає сенсу» [31]. Бо, начебто, «...зробивши українську мову єдиною основою культурного простору, ми одразу ж виявляємося відрізненими від цілих епох у часі і цілих пластів культури в смисловому просторі самої культури (sic! — О. Г.)» [31].

Але ми далекі від **огольного твердження, що в українській культурі як «хутірській» відсутній «багатомірний простір»**, тобто «щось ширше і глибше», невідоме самому С. Дацюку, але що він настійно не хоче ототожнювати з державністю, «національним змістом» чи мовою.

Так, **усі варіанти національної ідеї страждають на «хворобу повинності/зобов'язання»** (рос. «долженствования»), тобто повинні це, повинні те, і ось це теж повинні. Але ж мова йде не про проект «створення українців». Українці вже є. Отже, **акцент треба робити на використанні готових властивостей**.

Іншими словами — **слід відкрити своєрідність («нація» — від латин. Natio — «рід, спорідненість, сродність»)**, те, за В. Лісовим, щось неповторне, властиве тільки даній нації, те, в чому люди бачать свою особливість, свою відмінність від інших націй [8]. І цієї **«своєрідності»**, за Д. Чижевським, є те, що **кожна нація обмежено й однобічно здійснює розкриття людського ідеалу**, і саме у цьому своєрідному, оригінальному, у своїй «однобічності» й обмеженості кожна нація має «вічне і загальне значення». Як живими є різні людські індивіди в суспільстві, так живими є конкретні, різні нації, поєднані у людстві. Тільки завдяки цьому людство і є можливим [9]. «...Націоналізм же, — як зазначає Т. Зінківський, — ми розуміємо як практичне виконання в житті космополітичних гуманітарних бажань та ідей, — тим космополітизм і націоналізм стоять як ціле і частина, як розуміння родове і видове; ...щоб же бути космополітом, треба працювати для світового добра, а найпродуктивніша дорога цій світовій праці — це праця для свого народу, — так ми розуміємо націоналізм і такий мусить бути український націоналізм» [10].

Власне, **своєрідність націй у формі диференціації мов** О. Потебня вважав благом для людства: «...Вона не згубна, а корисна, бо, не усуваючи можливості взаємного порозуміння, дає різнобічність для людської думки» [11]. Як тут не згадати слова з «Корану» з приводу переказу про «Вавилонське стовпоторіння» і створення різних мов: «...О люди! Воістину, створили ми вас чоловіками і жінками, створили вас народами і племенами, щоб пізнавали ви одне одного, бо найблагочесніший із вас перед Аллахом — найбільш богобоязливий» (Коран, 49:13).

Болівійський філософ-«телурист» Гільермо Франкович у праці «Пачамама. Діалог про майбутнє культури в Болівії» (1942 р.) декларував, що **метою кожної нації є внесок своїх особливих нот у всезагальну грандіозну універсальну гармонію** [12]. Важливою є думка Е. Ренана, що її він висловив у праці «Qu'est-ce qu'une nation?» (1882): тепер існування націй добре, **навіть потрібне, існування їх — гарантія свободи**, яка б зникла, якби світ мав би тільки один закон, тільки одного господаря, а своїми відмінними, часто протилежними здібностями нації слугують загальній справі цивілізації; **всі вони вносять свій голос до великого концерту людства, який є взагалі найвищою ідеальною дійсністю, яку ми осягли»** [13].

Тому **місія кожної нації**, начебто, полягає в тому, щоб вона **знайшла ту свою грань, котру ніхто, крім неї, не знайде**, — і цим збагатила людство (В. Мороз) [14]. Звідси приходить розуміння **місії «послаництва нації»**, яка шляхом створення загальної, оригінальної культури стає причиною прогресу людства і наближує людство до ідеального стану, в якому

буде досягнута повна гармонія індивідуального із загальним і де ця «гармонія буде підпорядкована службі Богові» [15].

Щоправда, може бути й протилежний погляд на **місію нації** — «**революційну**» або «**контрреволюційну**»: «...Серед усіх великих і малих націй Австрії тільки три були носительками прогресу. Активно впливали на історію і ще тепер зберегли життєздатність; це — німці, поляки, мадяри. Тому вони тепер революційні. Усім іншим великим і малим народностям і народам у найближчому майбутньому доведеться загинути в бурі світової революції. Тому вони тепер контрреволюційні... Ці рештки нації, безжалісно розтоптані, за виразом Гегеля, ходом історії, ці уламки народів стають кожного разу фанатичними носіями контрреволюції і залишаються ними до моменту цілковитого їх знищення або цілковитої втрати ними своїх національних особливостей, як і взагалі вже саме їх існування є протестом проти великої історичної революції... Але при першому ж переможному повстанні... австрійські німці й мадяри визволяться і кривавою помстою відплатять слов'янським варварам. Загальна війна, яка тоді спалахне, розсіє цей слов'янський Зондербунд і зітре з лиця землі навіть імена цих упертих маленьких націй. У найближчій світовій війні з лиця землі зникнуть не тільки реакційні класи і династії, а й цілі реакційні народи. І це теж буде прогресом» [16]; «...йдеться не про братерський союз усіх європейських народів..., а про союз революційних народів проти контрреволюційних, союз, який може бути здійснений не на папері, а тільки на полі бою... німці завдали собі труд цивілізувати упертих чехів і словенців, запровадити у них торгівлю і промисловість, більш-менш зносе землеробство і культуру! Але саме оце ярмо, нав'язане слов'янам під приводом цивілізації, і є найгірший злочин німців і мадярів!.. Слов'яни... весь час були якраз головним знаряддям контрреволюції, ...були гнобителями всіх революційних націй... чехам, хорватам і росіянам забезпечені ненависть усієї Європи і кривава революційна війна всього Заходу проти них... На сентиментальні фрази про братерство народів, з якими звертаються до нас від імені найбільш контрреволюційних націй Європи, ми відповідаємо: ненависть до росіян була і досі ще є у німців їхньою першою революційною пристрастю; від часу революції до цього долучилась ненависть до чехів і хорватів, і тільки за допомогою найрішучішого тероризму проти цих слов'янських народів можемо ми разом з поляками і мадярами захистити революцію від небезпеки. Ми знаємо тепер, де сконцентровані вороги революції: в Росії і в слов'янських областях Австрії; і ніякі фрази і вказівки на невиразне демократичне майбутнє цих країн не перешкодить нам ставитися до наших ворогів, як до ворогів, ...«нешадна боротьба не на життя, а на смерть» зі слов'янством, що зраджує революцію, боротьба на знищення і нещадний тероризм — не в інтересах Німеччини, а в інтересах революції» [17].

Можливе й соціал-демократичне розуміння того, що жодна нація не має якогось «історичного призначення», і що лише одне, **чого бажає будь-яка нація**, — це **прагнути жити і розвиватися, щоякнайкраще фізично і духов-**

но [18]. Згідно з думкою іспанського філософа Хосе Ортеги-і-Гассета, «...нація живе не традицією і не минулим. Помилково вважати, що держава має сімейні, родові корені. Все інакше: нація формується і живе лише остільки, оскільки втілює в собі якесь прагнення здійснити загальну програму прийдешнього» [19].

У відповідності з тією чи іншою епохою та різноманітними викликами, **кожна нація, як зауважив М. Бердяєв, «має різні права», що не можуть бути урівняні, а навпаки — існує складна «ієрархія національностей»**. Нація завжди є категорією конкретно-історичною за перевагою, а не абстрактно-соціологічною. Проте одночасно **нація не є емпіричним явищем** якогось певного відрізка історичного часу (як-от, згідно з доктриною марксизму, нація є явищем виключно епохи капіталізму і його пережитком в епоху соціалізму), а є «**містичним організмом**», «**містичною особистістю**», «**ноуменом**», а не феноменом історичного процесу. Нація — це не існуюче покоління і не сукупність поколінь, вона — не доданок, а «відпочатковий, вічно живий суб'єкт» історичного процесу, в ній живуть і перебувають всі минулі покоління не менше, ніж покоління сучасні: «...Нація має онтологічне ядро. Національне буття перемагає час. Дух нації протриває пожиранню минулого теперішнім і майбутнім. Нація завжди прагне до нетління, до перемоги над смертю, вона не може допустити виняткового торжества майбутнього над минулим» [20].

Цей підхід до **розуміння своєрідності націй** повністю співпадає з розробленою, наприклад, джайністською філософією «**анекантавадою**» — «**вченням про неодносторонність**», яка, якщо говорити спрощено, зводиться до того, що дійсність безмежно складна і відкривається людині тільки в світлі тих чи інших завдань, котрі вона перед собою ставить або котрі задані їй, наприклад, згори. Кожне таке завдання відображає певний вимір буття і кожну окрему річ у ньому під певним кутом зору. І будь-якому завданню відповідає свій особливий спосіб пізнання, а цьому способі, у свою чергу, відкривається свій універсум. У сучасній епістемології ця позиція називається **онтогносеологічним плюралізмом**. І вона не менш **законна в застосуванні до тієї чи іншої релігії, традиції або нації**, ніж будь-яка інша.

Охоронцем духа нації, її місії є не народ, а тільки його певна частина — «...народний дух ...замешкує за перевагою в освічених класах суспільства, бо тут вища, духовна галузь, сфера свідомості» [21], в той час як «...за загальним, непорушним законом розвитку люди нижчих прошарків суспільства... за всіма поняттями, звичаями, повір'ями, більш співпадаючі зі схожими у інших народів» [21].

Більш радикальну позицію висловив академік В. Вернадський: «...В кожній державі і народі є **раса вища**, яка складає творчу будівничу роботу... **Нація в народі або державі складається з людей вищої раси. Демократія добра, коли вона забезпечує панування нації**» [22]. В сучасних термінах політологи воліють замінювати слово «раса» іншим: «...**Біоеліта** — це інтелектуальні й талановиті одночасно, на відміну від тих, кого називають прос-

то «елітою», і на відміну від просто інтелектуальних або талановитих. У якихось націй є біоеліта, а у якихось немає. **Нації розрізняються на рівні біоеліт, а не на рівні людей, нехай навіть містять у собі потенційні можливості.** Щоб біоеліта з'явилася, потрібно спочатку виростити численну інтелектуальну групу. І якщо створити для цієї групи хороші умови, вже в ній народиться біоеліта. Потрібно сказати, що сама по собі біоеліта — це потенційна сила, і без оформлення вона не більше, ніж зібрання фріків. Але коли вона структурована, вона перетворюється на наймогутнішу зброю націй... Найпотужніший удар, який можна завдати по нації, — це знищити її біоеліту. Складно структуровані нації, оснащені працюючими біоелітами, роблять із націями без таких що завгодно... Ієрархічне інтелектуальне співтовариство — на даний момент наймогутніша зброя націй. І в основі лежить не технічне знання, оскільки занадто вузьке, а саме гуманітарне» [23].

Російський філософ В. Скурлатов більше конкретизує природу явища і повертає йому принцип «своєрідності»: «...**корінь нації** не в надбудові, не в якийсь «уявній спільності» або соціально-психологічній «ідентичності», а в базисі, тобто в **«критичній масі»** економічно-самодостатніх і тому маючих власний інтерес і тим самим **схильних до соціально-політичної суб'єктності низових власників-господарів, часто званих «буржуа»** (від слова «бург» — «місто», звідси рос. «громадянин», «буржуазне суспільство» = «громадянське суспільство»). Всі нації походять від цього єдиного для всього людства **кореня низової суб'єктності**, але кожна нація несе ті чи інші надбудовні особливості, привнесені традиційно-етнічним досуб'єктивним середовищем» [24]. «...І повстають проти десуб'єктізаторів **ті, в кому прокинулася воля до свободи, до суб'єктності як влади над сущим і звільнення від оков сущого в особі держави і перш за все державної бюрократії.** Щоб звільнитися від кайданів сущого, треба бути **економічно самодостатнім**, тобто знайти самодостатню власність як точку опори, з якої тільки й можна нагнути-підпорядкувати світ сущого. Тому досягнення економічної незалежності пов'язане з боротьбою за політичне визволення, і навпаки. Жебраки не повстають, бо живуть сліпими досуб'єктивними інстинктами повсякденного виживання й обрядами традиційного перебування, а **суб'єктивники-власники** знаходять власні інтереси й усвідомлюють їх і тому здатні до **соціально-політичної боротьби і до співтворчості історії буття.** Піднімають народ на повстання найбільш заряджені-пасіонарні суб'єктивники, здатні до організаторської роботи-керівництва — я називаю їх **орговиками.** Коли гуртуються кілька орговиків-однодумців — вони мобілізують-інфікують сотні і тисячі навколо себе і цілеспрямовано штурмують цитаделі державного гніту, і старий традиційний порядок летить під три чорти, й історія буття спричиняється локомотивом революції... піднімаються не самі знедолені-жебраки, а самі забезпечені з трудящих, тобто **ті, які вже скуштували просвіт суб'єктності.** Але вони не роблять погоди, як не робили погоди і століття тому, коли страйкували найбільш високооплачувані групи індустріального робітничого класу, та й то їх піднімали на протест тодішні «дрібнобуржуазні»

суб'єктивники-орговики, які керувалися лєнінськими уявленнями про «привнесення класової свідомості (тобто суб'єктності) ззовні»» [25].

Щоправда, в епоху перемоги буржуазії бачимо інше, дещо викривлене **потракткування поняття «нація»:** «...Наприклад, у Польщі та Угорщині аж до XIX століття зберігалася аристократична концепція нації. Так, «угорську націю» складали всі благородні жителі Угорщини, навіть ті, хто угорцями не був і угорською мовою не говорив. Однак зі складу нації виключалися всі кріпаки і навіть вільні селяни, що говорили на діалектах угорської мови. Уявлення угорців про свій народ швидко змінювалися в ході зсуву, всього за якесь століття, від аристократичного до пролетарського націоналізму. Аристократичне розуміння народу було кардинально відкинута в ході великих буржуазних революцій, з яких і вийшло сучасне громадянське суспільство» [26].

Українці в цій ситуації завжди залишалися в **дилемі роздвоєння розуміння сутності нації** — і, як зауважує М. Шлемкевич, тільки великі історичні потрясіння змушували її робити більш конкретний вибір: «...Це ще не кінець горя розщепленої української людини. Аж тут починається її *роззубленість.* Великі трагедії, тяжкі переживання нації часто є струсом духа, після якого приходять глибокі відкриття» [27].

Логіка речей, проте, диктує, що **нація, що виконала свою певну своєрідну функцію, або гине, або трансформується в іншу націю,** втрачаючи лідеруючі позиції у виконанні своєї функції, але одночасно **вступаючи у боротьбу з іншими націями за «право» виконувати якусь нову функцію,** і в цій боротьбі гине слабка нація.

Якщо йти за схемою історичного розвитку цивілізацій А. Дж. Тойнбі, наразі наявна **така ситуація:** якщо україномовні громадяни колишньої УРСР добилися незалежної держави, то тепер проблема в тому, який **«внутрішній пролетаріат» нової України — російськомовний («українці») чи україномовний («українці») — створять т. зв. «церкву вищого порядку».** Остання, за А. Дж. Тойнбі, є **аналогом «лялечки», з якої попередня цивілізація відроджується у майбутній.** Це аналогічне тому, як після сорокарічного Виходу євреїв з Єгипту (Пасха) і життя в пустелі Синаю євреї отримали Закон (Сімхат Тора) від консорції «Мідний Змій», що перемогла консорцію «Золотого Тільця» (на думку деяких вчених-іудаїстів, остання об'єднувала не-іудейські етноси, а «єрев рав» — «мішанину, суржик» з інших семітів і хамітів, які вийшли разом з євреями з Єгипту).

Тобто існує **історіософська проблема: яка цивілізація «відродиться» — Росія-Гартарія (з її архетипом «Мандруючого царства») чи Україна-Сарматія (з архетипом «Заповітного царства»).** В сенсі пройдених двадцяти років залишається надія на наступні двадцять років для позитивного вирішення цієї проблеми...

1. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии [Текст] / А. Н. Уайтхед ; пер. с англ. ; общ. ред. и вступ. ст. М. А. Кисселя. — М. : Прогресс, 1990. — С. 685.
2. Тимошенко О. М. Національна ідея як філософсько-культурна передумова духовного відродження України [Текст] / О. М. Тимошенко // Філософська думка. — 1999. — № 1–2. — С. 102.
3. Лотман Ю. М. Культура и взрыв [Текст] / Ю. М. Лотман. — М. : Гнозис ; ИГ «Прогресс», 1992. — С. 176.
4. Данилевский Н. Я. Россия и Европа [Текст] / Н. Я. Данилевский ; сост., послесл., коммент. С. А. Вайгачева. — М. : Книга, 1991. — С. 335.
5. Спивак М. Л. «Ужин со Штейнером...» (Письмо Андрея Белого Михаилу Сизову) [Текст] / М. Л. Спивак // Известия Рос. АН. Серия литературы и языка. — 2000. — Т. 59, № 1. — С. 53.
6. Андреев А. Л. Искусство, культура, сверхкультура (Философия искусства Н. А. Бердяева) [Текст] / А. Л. Андреев. — М. : Знание, 1991. — С. 11.
7. Корнієнко Н. Лесь Курбас і духовні засади українського авангарду [Електронний ресурс] / Н. Корнієнко // Дзеркало тижня. — 2007. — № 4, 3 лютого. — Режим доступу: http://dt.ua/CULTURE/les_kurbas_i_duhovni_zasadi_ukrayinskogo_avangardu-49045.html.
8. Лісовий В. Що таке національна (українська) ідея? [Текст] / В. Лісовий // Націоналізм : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. — К. : Смолоскип, 2000. — С. 593–594.
9. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні [Текст] / Д. Чижевський. — Прага, 1931. — С. 96; *цит. за:* Москалець В. П. Психологічні засади виховання національної самосвідомості [Текст] / В. П. Москалець // Ідея національного виховання в українській психолого-педагогічній науці XIX–XX ст. : збірник статей і доповідей Всеукраїнської науково-практичної конференції / відп. ред. З. І. Нагачевська. — Коломия : Вік, 1997. — С. 283.
10. Зінківський Т. Молода Україна, її становище і шлях [Текст] / Т. Зінківський // Політологія : кінець XIX — перша половина XX ст. : хрестоматія / за ред. О. І. Семківа. — Львів : Світ, 1996. — С. 39.
11. Потєбня А. А. Полн. собр. соч. [Текст] / А. А. Потєбня. — Одесса, 1922. — Т. 1. — С. 6.
12. Оржицький І. Ми — світло і правда, обернені в камінь... Література країн Андійського регіону (Перу, Болівія, Еквадор) у XX столітті: етнокультурний аспект [Текст] / І. Оржицький. — К. : Юніверс, 2006. — С. 120.
13. Ренан Е. Що таке нація? [Текст] / Е. Ренан ; пер. з франц. // Націоналізм : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. — К. : Смолоскип, 2000. — С. 119.
14. *Цит. за:* Гринів О. Українська націологія: від другої світової війни до відродження держави [Текст] / О. Гринів : історичні нариси. — Львів : Світ, 2004. — С. 158.
15. Янів В. Психологічні основи окциденталізму [Текст] / В. Янів ; упоряд. і підгот. М. Шаповал. — Мюнхен, 1996. — С. 186.
16. Енгельс Ф. Боротьба в Угорщині [Текст] / Ф. Енгельс // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. — 2-ге вид. — К. : Політвидав УРСР, 1960. — Т. 6. — С. 174, 178, 182.
17. Енгельс Ф. Демократичний панславізм [Текст] / Ф. Енгельс // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. — 2-ге вид. — К. : Політвидав УРСР, 1960. — Т. 6. — С. 282, 288, 295, 298.
18. Бачинський Ю. Большевицька революція і українці (фрагменти) [Текст] / Ю. Бачинський // Політологія. Кінець XIX — перша половина XX ст. : хрестоматія / за ред. О. І. Семківа. — Львів : Світ, 1996. — С. 119–120.
19. Ортега-и-Гассет Х. Бесхребетная Испания [Текст] / Х. Ортега-и-Гассет. — М., 2003. — С. 18.
20. Бердяев Н. Философия неравенства. Письмо четвертое. О нации [Електронний ресурс] / Н. Бердяев. — Режим доступу: <http://www.vehi.net/berdyayev/neraven/04.html>.

21. Соловьев С. М. Исторические письма [Текст] / С. М. Соловьев // Тайны истории. М. П. Погодин, Н. И. Костомаров, С. М. Соловьев, В. О. Ключевский о пользе исторических знаний : сборник / сост., вступ. ст. В. М. Соловьева. — М. : Высш. шк., 1994. — С. 115.
22. Вернадский В. Дневник [Текст] / В. Вернадский // Київська старовина. — 1993. — № 4. — С. 31.
23. Морозов С. Интеллект-2 Red Queen [Електронний ресурс] / С. Морозов. — Режим доступу: <http://ms1970.livejournal.com/49926.html>.
24. Скурлатов В. Юрген Хабермас о донациональном, национальном и наднациональном: критический взгляд [Електронний ресурс] / В. Скурлатов. — Режим доступу: <http://skurlatov.livejournal.com/1155894.html>.
25. Скурлатов В. Восстание арабской низовой субъективности и крах вульгарных пониманий истории [Електронний ресурс] / В. Скурлатов. — Режим доступу: <http://skurlatov.livejournal.com/1158487.html>.
26. Кара-Мурза С. Государство переходного периода: исчезновение народа [Електронний ресурс] / С. Кара-Мурза. — Режим доступу: <http://www.apn.ru/publications/article1611.htm>.
27. Шлемкевич М. Загублена українська людина [Текст] / М. Шлемкевич. — К. : МП «Фенікс», 1992. — С. 32.
28. Артюх В. Про елементи міфічного в конструюванні української національної ідентичності (на прикладі публіцистики М. Костомарова та Д. Донцова) [Електронний ресурс] / В. Артюх. — Режим доступу: <http://politosophia.org/page/pro-elementy-mifichnoho-v-konstruyuvanni-ukrainskoi-natsionalnoi-identychnosti.html>
29. Кереньи Карл. Прологомены [Текст] / Карл Кереньи ; пер. с англ. В. В. Наукманова // К.-Г. Юнг. Душа и миф: шесть архетипов. — К. : Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. — С. 15.
30. Ніцше Ф. Невчасні міркування II. Про користь і шкоду історії для життя [Текст] / Ф. Ніцше ; пер. з нім. К. Котюк // Ф. Ніцше. Повне зібрання творів : критично-наукове видання у 15 томах. — Львів : Астролія, 2004. — Т. 1. — С. 211.
31. Дацюк С. Обретение Киевской Руси [Електронний ресурс] / С. Дацюк. — Режим доступу: http://www.uis.kiev.ua/discussion/hold_rus.html.

Українська ідея в контексті Книг національного буття

Коли соціальні алхіміки-експериментатори прагнули створити небачену псевдоісторичну спільність, у ретортах цього експерименту виявилися цілі покоління ломпенів-маргіналів, без роду, без нації, споживачів масової культури та дешевого кітчу. Не дивно, що в українському середовищі постав **феномен прагнення зберегти національний стиль життя, моральні критерії та звичай**. Цей феномен ми пропонуємо називати «берегинізація» [1], або «обережительство»: «...оборонний аспект: боронити своє, доводити, які ми добрі, а які наші сусіди погані» [2].

Як зазначає російський культуролог П. Гуревич, правильнішим був би термін «традиціоналізм», тобто прагнення зберегти набуте людиною, нацією [3]. Але для світової науки цей термін несе навантаження войовничості та насильницького спротиву ще з часів громадянської війни в Іспанії 1930-х рр., коли франкістська партія офіційно мала назву «Іспанська традиціоналістська фаланга». А культурологічна природа явища, яке ми пропонуємо називати «берегинізація», або «орантизм», полягає не тільки у простому збереженні традицій, а й у ненасильницькому спротиві зростаючій складності життя, тоталітарній дійсності та спробам асиміляції.

Функцію носіїв феномену «обережительства» поклала на себе **українська інтелігенція переважно селянського походження**, для якої селянин як носій національної самоідентичності та звитяжного духу не є істотою, нижчою від представника партійно-державної номенклатури чи зденационалізованого «трудящого». Український інтелігент, після розчарування у радянській дійсності, знайшов для себе як для інтелектуала ідеальну нішу «всевидючого ока» і **носія месіанської ролі «обережителя» духовності**. Звідси постала потреба у своїх авторитетах, у своїх «священних текстах».

Такими ідеологами постали Олесь Гончар, Василь Симоненко, Григор Тютюнник, Василь Земляк, Василь Стус, Ліна Костенко, Володимир Дрозд, Борис Харчук, Павло Загребельний, Валерій Шевчук, Степан Пушик та сотні інших представників «(за-)убитого покоління» (шістдесятників). Їхні твори набули статусу «сакральних», а отже — таких, що активізують власний духовний світ читача в умовах, коли священні тексти релігійних конфесій були недоступні. Назви цих творів — «Собор», «Диво», «Дім на горі», «Майдан», «Берег чекань», «Батьківські пороги», «Покуть», «Галицька брама» — це **определчені варіанти символу обмеженого, кінчного простору, світлого і приємного, що протистоїть чужому та сумнівному оточенню**.

Якщо частина мистців та філософів обрала для себе долю **правозахисників** (домагання не тільки прав особи, а й українських національних та релігійних прав), то більшість членів радянських творчих спілок та науковців зосере-

дилася на донесенні до реципієнтів своїх творів певних ідей «берегинізацій» **всупереч ідеологічним шорам** [4]. Спершу заінтригований, а потім привчений до «читання між рядками», до уявлення, що у вимовленому міститься більше, ніж це безпосередньо виражено, реципієнт намагався вчитати у творах і те, що автор прямо не сказав, але що там, **навіть незалежно від волі самого автора, міститься**, тобто здійснював спроби виявити онтологічні ідеї автора, **цим актуалізуючи свій соціально-культурний досвід**. Наприклад, дане явище проаналізоване як автором цих рядків [5], так і іншими дослідниками [6]. Зрештою, не дивно, що з переходом у пострадянську епоху в культурі та галузі гуманітарних наук постала т. зв. «туга за герменевтикою» [7], за **філософською інтерпретацією**, за філософським «...прочитанням прихованих смислів у текстах зі смислами ніби відомими» [8].

За французьким феноменологом — неоавгустиніанцем П. Рікером, **завдання герменевтики** полягає у тому, щоби «...показати, що існування... бере свій початок у екзегезі значень, що закорінені в світі культури; існування повинне засвоювати в собі тільки смисли, які є спочатку «на поверхні» (а потім «опускаються» у «підглиблення», поступаючись місцем вторинним смислам, які і сприймає буденна свідомість за справжні смисли. — О. Г.)... Але... рефлексивне відновлення роботи інтерпретації веде далі: розуміючи саму себе «в» і «через» **священні знаки**, людина здійснює найрадикальнішу поступку самій собі... Кожна з них по-своєму говорить про залежність самого себе від існування. Психоаналіз показує цю залежність (в) археології суб'єктивності, феноменології духу — у телеології образів, самих речей, феноменології релігії — у знаках священного...» [9]. Як наслідок, **самопізнаючі особистості-«герменевтики» утворюють своєрідну надіндивідуальну спільність — «сукупного Герменевтика», який осягає т. зв. «початкові священні Знаки національного буття», т. зв. «золоті яйця великих етносів»** [10], «канони-архімоделі» [11]. **Заглиблення національної свідомості у них і є ІДЕЯ НАЦІЇ**, яку слід розглядати як онтологічний феномен [12], як **відгук національного духу на стан національного буття**, що характеризується недостатньою реалізованістю можливостей його самозростання і самовдосконалення [13].

Ці «відпочаткові священні Знаки» виступають у вигляді «**ікони духовності суспільства**» [11] — «**Книги з великої літери**», або «**абсолютної книги**» [14], що породжує той чи інший тип культури. Наприклад, «**Тора**» Мойсея замінила іудеям діаспори (а потім і самарянам-«шаморім» та караїмам) державність, споконвічну землю та національну культуру; священні тексти Китаю «**Ші Цзінь**» та «**Да Сюе**» розчинили у своїх символах та злили із імперською ментальністю Хань усі численні кочові етноси, що підкорювали Піднебесну протягом трьох тисячоліть; «**Вульгата**» святого Ієроніма зберегла духовний простір Європи на фундаменті римської цивілізації; **Конституція США є ерзац-Книгою**, за допомогою якої на «Багатокнижній території США» йде змішання націй, то що [15].

Щодо теренів Русі (України, Білорусі та Московії) знаменним вважається, згідно з твердженням культуролога В. Єшкілева, відсутність на даний момент «Книги»: східні слов'яни освоювали територію, на якій Традиція (площина мешкання «відпочаткових Знаків національного буття») ще перебувала у стані язичницької не-імперської протоплазми [16]. Як зазначив свого часу російський філософ В. Соловйов, християнство зовсім не витіснило язичництво: найдавніші вірування, виражаючи одвічні людські запити, увійшли у плоть середньовічної культури, і цей заміс різних культурних установок забезпечив своєрідність середньовіччя Київської Русі [17] та подальші шляхи духовно-культурної еволюції етносів Руської ойкумени.

В Україні, принаймні, було дві спроби зреалізувати «Книгу національного буття». В XIX ст. — це «Книга буття українського народу» М. Костомарова, а наприкінці XX ст. — «...Роман «Я, Богдан» ...задумано... як Книгу мого народу» [19]. Також робиться спроба подати сумнівну «Велесову книгу» як «книгу буття українського народу V–IX ст.» [19]. З аналогічною претензією виступили книги Лева Силенка «Мага Віра» та Євгена Сварожича (Смірнова) «Золотий Павук Вод». Остання, наприклад, проголошує: «Книга завершує п'ятитисячорічний етап арійського... і розпочинає нову його добу... Книга взагалі не має нічого спільного із сучасною цивілізацією; більш того — вона їй протистоїть. Книга повертає арійським народам від Японії до Ісландії, від Норвегії до Аргентини забутий мир Сварги. Водночас книга є детальний езотеричний виклад принципово нового сакрального вчення про Єдине» [44]. Без сумніву, спробою подати як історіософську Книгу буття України була поема Т. Шевченка «Великий льох», а у XX ст. її роль став виконувати «Кобзар» як увесь його поетичний доробок.

В Україні функцію відсутньої «Книги національного буття» виконувала «свята скрижаль» — пісня: «...річ очевидна, — констатував ще І. Франко, — що кожна національна група, в якій пробуджується свідомість, прагне не лише мати таку скрижаль, але прагне її мати в цілковитій чистоті і недоторканості... Народна пісня з святої скрижалі сама стає зброєю, якою орудують про і сонга» [45]. І далі: «...Народний поет, творячи якусь нову пісню, користується змістом і формою тих, які він вже застав. Що ж то за зміст і форма? Докладно сформульоване, це питання приводить нас до самих початків усякої поезії, до тієї «праісторії» поетичного і взагалі мистецького розвитку, в якій з одного джерела випливали і первісні релігії, і обряди, і пісні» [46]. М. Шлемкевич визначав: «...З морської піни вродилася грецька Афродіта. З морського прибою почувань («галасократичний архетип!» — О. Г.) народилася українська краса — пісня. Пісенна ліричність — це приблизне окреслення такої душевності» [47]. Те саме писав Ю. Вассіян: «...з душевного підложжя з безумовною абсолютною перевагою почуття виросла буйно розкішна квітка української пісні, якою жив, відчував і думав нарід упродовж століть свого неісторичного існування» [48].

Поет Ф. Бодельштадт, який у 1840–1845 роках мандрував Україною, у передмові до своєї збірки перекладів українських народних пісень німецькою мовою («Поетична Україна», Штутгарт, 1845) написав: «...Нехай запашні українські пісні, мов жалібні солов'ї, віють на німецькі левади й оповідають, як діти України колись любили і боролися... У ніякій країні дерево народної поезії не видало таких великих плодів, нігде дух народу не виявився в піснях так живо і правдиво, як серед українців. Який захопливий подих туги, які глибокі, людяні почування в піснях, що їх співає козак на чужині! Яка ніжність у парі з мужеською силою пронизує його любовні пісні... Справді, нарід, що міг співати такі пісні і любоватися ними, не міг стояти на низькому ступені освіти. Цікаво, що українська народна поезія дуже подібна іноді своєю формою до поезії найбільш освічених народів Західної Європи... Важну роль грає всюди жінка, з її м'якими, ніжними почуваннями, бо ж і в історії України багато схожого з лицарським середньовічним світом. Дуже тісно живе українець з природою і бере з неї ці чудові малюнки, що є в його піснях» [52].

Свого часу М. Чернишевський писав: «...Не у всіх... народів є прекрасна і багата народна поезія. Чим же зумовлений її розквіт? Енергією народного життя. Тільки там явилася багата народна поезія, де маса народу... хвилювалася сильними й благородними почуттями, де здійснювалися силою народу великі події» [53].

В. Ілля визначив пісню як «акциденцію субстанції (світла)», а саме: «...Співаючи, народ-орач таким світлом сповивав свою душу, що в його духовнім небі хмари ріллею слалися йому в ноги» [49].

Так М. Шлемкевич писав: «...наше мрійництво не є імажिनарним мрійництвом, але є мрійництвом серця, емоційним мрійництвом. Українські Пер Гюнти топляться в настроєво-почувальному морі, в його безмежності, і знаходять себе не в сагах, але в найкращому виразі тієї емоційно-настроєвої сфери — в ліричній пісні... Ось протоплазма нашої душі, її праматерія... Найбільша духовна революція України, її християнізація, відбулася під впливом співу (виокремлення наше. — О. Г.)» [50]. Саме цю народну «святу скрижаль» підніс на нову висоту Т. Шевченко: «...Шевченко як поет, — писав М. Костомаров, — це був сам народ, що продовжував свою поетичну творчість. Пісня Шевченка була сама по собі народна пісня, тільки нова, — така пісня, яку міг би заспівати тепер цілий народ... З цього боку, Шевченко був обранцем народу в прямому значенні цього слова; народ начебто вибрав його співати замість себе» [51]. **Образи Великого Кобзаря** з другої половини XIX ст. витісняють зі стін селянських українських хат **образи козака Мамає з кобзою**.

В Росії Біблія християнства не стала Книгою Росії, а саме християнство прийняло у найкращих своїх проявах **некнижну форму** (старецтво, проповіді преп. Паїсія Величковського, Серафима Саровського, Ігнатія Брянчанинова), бо з реформою 1666 р., проведеною патріархом Никоном, т. зв. «древлєсправославна» Біблія, що увійшла у ментальність московитів, була замінена на новий, форма-

лізований переклад із грецької, з яким російська імперська духовність так і не зрослася. Отже, Книга Нації як ядро самосвідомості та самовизначення у Росії відсутня, а Росія визначається В. Єшкілевим як «ментальний простір, зумовлений Безкнижжям» (вірніше — «без-Книжжям»), а її розвиток — це «пошук своєї Істинної Книги національного буття», «Незнайденої Книги, котрої ще не було».

Начебто саме у цьому пошуці, за В. Єшкілевим, полягає есхатологічність російського буттєвого духу, який має надривний «комплекс очікування» на межі душевного зриву. Цей зрив відбувся у листопаді 1917 р., коли комуністи запропонували Росії свій варіант «Істинної Книги»... Але після виборсання у кінці ХХ ст. з цього «проекту» російська ментальність уже, як на наш погляд, виявилася у полоні все того ж комплексу очікування, але вже не есхатологічного, а «органічного» (тобто зі стабілізованою органічною структурою, аж до «революційних» виступів у Москві на Болотній площі та Поклонній горі в 2011–2012 рр.), а саме: «Когда же мы заживем, как в США?!», адже у свідомості росіян досі панує ідеологема, що «США і Росія — це дві наддержави» (принаймні, тому, що володіють ракетними військами стратегічного призначення) і у них, отже, все повинно бути схожим (аж до наявності своєї мафії та олігархії). Саме цей комплекс легітимізує війни Росії у Абхазії, Придністров'ї, Чеченії та Таджикистані, втручання у справи Косова та Іраку, інтервенція в Грузію, проводячи аналогії з поліційними акціями США за останнє століття (Філіпіни, Куба, Нікарагуа, Панама, Сальвадор, Корея, В'єтнам, Гренада, Ірак, Сомалі, Боснія, Косово, Афганістан).

Відсутність «Істинної Книги» у США сприймається американським обивателем як вимушеність: «Нема — отже, так і треба». Як зауважив американський історик Д. Вурстін, американцям взагалі не потрібні жодні форми теоретичного знання, бо вони вже володіють «американською філософією», під якою розуміється «американський спосіб життя» [20] і «громадянська релігія» [21].

Аналогічне усвідомлення фінами відсутності у себе давньої історичної Традиції та спогадів про славне минуле аж ніяк не знічує їх, але, навпаки, навіть мобілізує сили. Найвдатніший ідеолог фінського національного відродження філософ-гегельянець В. В. Снельман стверджував, що фінської культури ще немає, а отже — її ще слід створити [22].

Так, простір «без-Книжжя» Київської Русі (Іль-де-Русь, «Острів Русь», в арабських джерелах) відчужувався від простору, ментально освоєного «Книгами». Поряд із цим киеворуський простір — вільний від твердої історичної основи, основи Закону, а отже — територія беззаконня (свободи від Закону) та пошуків Справедливості (Закону як Правди). Цей феномен останнього отримав визначення «містичного анархізму». Іншими словами, «...побуває у народі особливе уявлення — «людська правда». Це правда — справедливість як мінімум земної людської справедливості... уявлення про справедливість як з а к о н, що охоплює однаково людський та природний сві-

ти... Світова гармонія згідно з цим стародавнім уявленням включає у себе війну, але й на війні безоглядне свавілля, що заторкує останню справедливість, порушує основи життя і незрозумілим чином піддається покаранню» [23]. Як зазначає російський філософ В. Мікушевич, при цьому «...Правда розуміється не як людська установа, а як першоначало самого буття, що поширюється не тільки на людину і людство, а й на увесь всесвіт. Руська правда походить із давньоіндійського уявлення про Ріту, засвідчену Ведами. Ріта — це вищий світопорядок, котрому підпорядковуються самі боги... У давньоіранській традиції Рігі-Правді відповідає Аршта, або Арта. Очевидно, Ріта і Аршта виходять з єдиного арійського прообразу або вірування... Правда є міф... Міф розташований біля витоків буття... Правда засвідчує не просту наявність, а вищу осмисленість буття, істина підтверджує буття правди» [24].

Тобто Русь пошуку Закону-Правди («Практичної Істини») — це носій теорії справедливого світу, за якою люди бачать світ справедливим і чесним місцем, у котрому кожен отримує відповідно до заслуг. Нещастя падають на голови своїх жертв за те, що вони здійснювали щось негідне, адже переконання у справедливості світу забезпечує почуття контролю над подіями і відсторонює тривогу (котра виходила б із переконання, що неприємні події можуть відбуватися і випадково, не зважаючи на особу), створює тим самим психологічний комфорт, базований на тому, що неприємності трапляються з неприємними або нерозумними людьми (етносами, націями) [25].

Через те, що, хоча правда-справедливість жива й актуальна, але неясні, обезличені сили, що стоять за нею, тому не дивує потяг до абсолютної справедливості — до чогось, що водночас і надлюдське (трансцендентне людині), і має лице. Саме на цій основі слід базувати розгляд оповідання про закликання варягів на Русь (чужих, тобто трансцендентних їй) та прийняття з їхньою допомогою «Правди Євангелія» (Бог у Трьох Особах) та «Руської правди» Ярославичів. У теперішньому часі трансцендентні «варяги» в іманентній Русі виступають як носії Конституції американської демократії (ерзац-Книги): «...Адже саме Конституція має бути продуктом ідеологічної діяльності... Історія США та історія Франції дають тому найяскравіші приклади. Більш того, ця діяльність аж ніяк не була продуктом планової теми або наказу» [26].

Для Русі-України, на наш погляд, заповіт із Абсолютом полягає у «відданні» себе братству і соборності як істинній «ідеї всезагального єднання абсолютно вільно, всупереч, здавалося б, безнадійному протиріччю її з дійсністю» [27], а саме: «...Наприклад, толока, у процесі якої започатковуються товариські особисті контакти» [28], тобто, за словами о. С. Булгакова, «...будь-яке почуття соборності людина переживає як певний еротичний пафос, як любов, котра дає люблячому особливе ясновачення стосовно коханого» [29].

Для Русі-Московії, за В. Єшкілевим, цим заповітом з Абсолютом є «відсутність» у російській нації її «Істинної Книги» (Закону). Ця «відсут-

ність» сприймається як благо, як особливість, котрою Росія виокремлена серед решти країн «без-Книжжям». Ця відокремленість є «обіцяючим Знаком буття». Якщо Абсолют завжди цінніше Книги як свого відбитка, то «без-Книжжя» є, начебто, більш органічним знаковим станом нації, ніж догматизованість, застигла визначальність Книги (адже і Боголюдина Христос викрив книжників-фарисеїв за закостеніле сприйняття Отця Небесного тільки через текст «Тори»).

Але, як резюмує В. Єшкілев, однаково безрезультатними є як самозадоволене замилювання винятковістю «Без-Книжжя» Росії, так і усвідомлення неповноцінності Росії, бо ці дві позиції створюють ілюзію межі, вичерпаності там, де логіка життя вимагає пошуку і розвитку.

Не дивно, що й ранньосередньовічна Європа з її схоластичним католицизмом породжує, по суті, Першу Реформацію — традицію пошуку Святого Грааля, якою протестує проти ототожнення Абсолюту з «Книгою», бо шлях Грааля є посвяченням серця, відтворення його образу в серцях тих, хто чує, а те, що у віршах традиції Грааля мимовільно постає як «книга», слід знову і знову долати, бо реальною загрозою є те, що гряде покоління, яке занадто освічене інтелектуально, але мужність його від цього занепаде [30]. Не дивно, що автор драми про пошуки Грааля «Троянда і Хрест» (1913 р.) Олександр Блок виголошує:

Молчите, прокляте книги!
Я вас не писав ніколи!..

Але з концепцією В. Єшкілева не узгоджується той факт, що витісненням традиції Законом (як-от: лютеранською Біблією на германських теренах — римської традиції «Вульгати»; семітським «Кораном» — загальносирійської та ірано-туранської писемних Традицій) хоча й кладеться початок бездуховній спільноті споживачів із комплексом «творення реакції» («Даю, щоб ти дав», «Роблю, щоб ти зробив»), але у випадку з Руссю і тюркським Степом (обкраїно, оукраїно — «не-оброблена земля», «цілина»), як на нас, Закон (Книга) витісненням місцевої Традиції не породжує бездуховну спільноту, бо освоює ще неосвоєні до цього «Книгами» терени, тобто на Русі і в Степу витісняє «без-Книжну» традицію, а отже — не може породити ті наслідки, які породив би на просторі, попередньо освоєному якоюсь іншою «Книгою».

Поряд із Руссю та Степом спостерігаємо дане явище й на теренах Ірландії, де святий Патрик заклав тенденцію синтезу римської «Книжної Традиції» із язичницькою «без-Книжною».

Аналогічно спершу трапилося у східному християнстві, де іудейську «Книжну Традицію» було синтезовано з еллінською принципово «усною», «без-Книжною» культурою, в основі якої лежав речовізм її в цілому, тобто

орієнтованість на вдосконалення тіла, його облагородження, що зумовлює увагу щонайперше на розвиток голосу та мовлення, безпосередньо притаманих цьому тілові (усне слово, на відміну від письмового, представляє ще тілесну самість людини, в усному слові людина переконує співбесідника, реалізуючи власну свободу, а письмове слово — це лише допоміжний засіб для пам'яті) [31]. У цьому синтезі світ став розглядатися як книга, де речі втілюють «Слово Боже»: «...Втіленням речового символізму була ідеологічна концепція Візантії, згідно котрої ця держава розглядалася як символ Римської імперії, останнє — як рубіж людської історії, Константинополь — як символ усього світу, світ — як алегорія часу, час — як рухомий образ вічності, вічність — як ікона «Царства Христового», імператор — як держатель символів влади цього царства, його живий знак тощо» [32]. Греків Пелопонесу і слов'ян Болгарії та Сербії від наслідків наступного витіснення Ісламською Книжною Традицією (Законом) у візантійській Анатолії, албанській Іллірії та слов'янській Боснії врятувала тільки могутня потуга ісихастів святого Григорія Палами (1296–1359).

У теперішньому часі реальність на «без-Книжному» просторі Русі сприймається «сукупним Герменевтиком» як покарання за безбожну систему комуністів з їхньою «Лже-Книгою» (пор. вірш Євгенія Євтушенка «Розмова трьох Книг»). Проявом дії Закону (Божого, Космічного) визнається утворення національних держав і постановлення нових перехідних умов буття — посткомуністичного «м'якого» тоталітаризму з квазідемократичними інституціями для творення видимості його легітимності.

Отже, з цими умовами побутова свідомість прагне «узгодитися», а не боротися (хоча перебуваєш із мізерною зарплатнею, пенсією, загроза безробіття тяжіє дамокловим мечем, дорожчають комунальні послуги і товари першої необхідності). Обиватель, для якого слово «Україна» («наш периметр простору») є раптово породженим знаком «о-значення» нової якості буття, очевидної для сучасників, стає шукачем «відпочаткової української системи Знаків (Книг) українського буття» та знаходить їх як «Київ — мати міст Руських», тобто Київ як знак є «Знаком Органічності» («внутрішнього тяжіння кожного елемента до інших і до цілого» [33]), «вписується» у загальний умонастрій, який визначають як «неотрадиціоналізм» (від А. Швейцера, Й. Гейзінги, К. Лоренса до В. Липинського, Г. Маркузе, Р. Генона) [34].

Органічне сприйняття буття (пор. із вищезгаданим «органічним Очікуванням» у російській ментальності) притамане східному (остійському) інтровертному менталітетові. Згідно з юнганцем М. Продумом (І. Каганцем), Русь Київська та Україна — це етико-інтуїтивний інтроверт, а Росія — інтуїтивно-етичний інтроверт [35]. Інтроверт сприймає світ через своє ставлення до нього, постійно порівнюючи об'єкти чи явища зі своїм внутрішнім світом, своїм розумінням життя, тобто більше схильний до спостережень, самозаглиблень та самовдосконалень, орієнтований на власний мікрокосмос, на пошуки істини в людській душі, котра є образом Божим.

Тому не дивно, що останнім часом в українській культурі задомінували спроби **розкодування українських традиційних символів — органічних знаків** (як-от: «...кольорову гаму трипільських орнаментів або українського живопису сьогодні можна розшифрувати за допомогою психологічних тестів значень кольорів тощо» [36]), внаслідок чого пояснюється: людина здатна звеличитися до першооснов світу, уподібнитися йому лише шляхом реального самовдосконалення, виявлення у собі або закономірностей природи, або первіткової суті (есенції).

Звідси формулюється ідея про **необхідність морального самовизначення українця, бо від його особистості залежить гармонія світових зв'язків, наприклад, і етноцентричних: уявлення про предків чи нащадків у дійсності є уявлення про самого себе.** Пізнати себе можна, пізнавши тільки Світ, душею вслухатися у гармонію Природи і через неї (тобто «пантеїстично») налаштуватися на лад «космічного оркестру», зуміти побачити у профанних селянах, русичах, скіфах, кімерійцях, аріях сакральний згусток Нації.

Отже, як на наш погляд, українською національною ментальністю володіє не стільки комплекс «провини за Втраченою Книгою» (язичницькими текстами), як це постулює у «Герменевтиці Російської ойкумени» В. Єшкілев, скільки комплекс «гірогамії» — «прагнення священного шлюбу», прагнення «у-законитися», «у-Краятися», «у-Книжнитися» в якійсь Традиції. Тобто знайти компроміс у протиріччя між «...нереалістичною, здавалося б, суттю великої об'єднуючої Правди та імперативною потребою, невідкладною нуждою у ній» [37]. Це прагнення проявилось у пошуках Україною сюзерена як у політичній площині (Москва, Варшава, Стокгольм, Берлін, Вашингтон, Брюссель), так і в культурній (Константинополь, Москва, «психологічна Європа», Нью-Йорк) [38]. Звідси постають пошуки «українськості» у найрізноманітніших Традиціях: у тризубах загиблої Атлантиди, тризубих ієрогліфів Шумеру, Єгипту та Китаю, чубах-оселедцях на фресках єгипетських пірамід, лексемах етрусської та пелазгійської мов, а також виявлення паралелей арійським символам та буддійським позам в українських вишивках та зображеннях козака Мамає (благо, і досвід попередній є — пошуки українсько-козацької ідентичності у роксоланах — сарматах і хазарах [39]). Компендіум таких шукачів здійснила журналіст ТВО «Ніка» Мирослава Збожна у телефільмі «Ірраціональні світи сновидінь».

Проте досі ще ці пошуки зустрінуті українською громадськістю без того ентузіазму, котрий супроводжував у Німеччині 10–30-х рр. ХХ ст. аналогічні відкриття «індогерманських» (арійських) слідів і котрий, зрештою, привів до влади націонал-соціалістів з їхньою Академією Рідного Спадку — «Аненербе».

Зумовлене таке неприйняття, на нашу думку, тим, що сучасна суспільність самостійної України не бажає перебувати у жорстких континуаль-

но-логічних загальнообов'язковостях (зокрема, «праарійських», «загально-слов'янських», «общерусских», «радянських», «єговістських» тощо). Вона радше **анархічно прагне «знищити» себе, перевиховати, переробити, щоб вивільнитися від потреби мати однозначні відповіді на всі запитання** (Л. Шестов називав це «апофеозом безгунтянства»). Вона готова прийняти й осмислити у собі всі тенденції світового духово-культурного розвитку — і західноєвропейську філософію, і православну ортодоксію, і афроамериканські ритми, і латиноамериканські серіали, і індійську релігійну практику, і юнгіанську соціоніку, і ультраправий націоналізм, і космополітичні тенденції інформаційної ери тощо. Цим вона «...підносить себе до значення Едему Свобод» [40].

Адже пізнання, котре шукає твердості, впевненості, непорушності очевидного і недоторканості «необхідного» (ананке) виявляється синонімом насильства. Саме тому й **предки теперішніх українців, за Л. Шестовим, відкинули розсудливо-раціоналістичну релігію** (їудаїзм, іслам, католицизм) з її «непрямою», «Книжним спілкуванням» із Божественним (Трансцендентним Абсолютом), з її методом винищення всіх, хто думає і відчуває і хоче інакше, ніж «ми». Русичі обрали досягнення єдності між людьми в «екзистенційній комунікації» — **соборності містико-ентузіастичного православ'я** (ортодоксії).

Зумовив цей вибір, на думку Л. Шестова, «власний витік» — якийсь психо-енергетичний потенціал, що надає свій особливий характер, свій «розчерк» всякому створінню, народженому у її просторах. Цей «власний витік», «національний егрегор» слід шукати там, де «народ проявив себе природно» (М. Костомаров). Бо, за словами У. Самчука, «...природа, в якій суджено нам жити, диктує нам свої закони, і ми є тільки її сліпими виконавцями. Заперечити нас немає змоги. Ми в пульсі і ритмі землі, в її космічному... Ми будемо, і тільки тоді, як ми саме будемо, почнеться нова ера культурного звершення цього моста між Європою та Азією» [41], в той час, коли опоненти думають, що «наша справа керована... паперовими знаками» [41], тобто «Кобзарем» Тараса Шевченка, творами національних письменників тощо.

За всіма ознаками православ'я (ОРТОДОКСІЯ) генетично пов'язане з санскритським РІТА-ДАКША, авестійським АРТХА-ДАСЕНА, давньоруським РЯД-ДЕСНИЦЯ. Тобто напрямком руху сонця зі сходу на захід — «ВПРАВО». Це — шлях Традиції внуків Сонця-Дажбога (укр. РЯД, санскр. РІТА, ст.-грец. ОРТО, РЕТА, авест. АРТХА, АРТА) на теренах України (слов'янські корені назви країни УК- та РАЙ- тотожні санскритським кореням самоназви Індії БХАРАТА, що буквально означає «традиція», «вихованість»). Це — шлях Традиції на землі Традиції.

У того, хто прямує ним, породжується почуття впевненості у досягненні бажаного результату, мобілізує емоційно-психологічний ефект, викликаний виконанням ритуалу «за Сонцем» (посолонь), впровадженого

предками та збереженого у традиції хресних ходів на Україні (спроба Йосафата Кунцевича запровадити хід «осолонь» призвела до православного резистансу в XVI ст.). А сучасний жалюгідний стан людства (смертність, «зісутність», гріховність, «залізний рід», «калі-юга») сприймається як логічний наслідок минулого нехтування цим шляхом, а отже, і як нова можливість виправитися.

Той, хто чує у собі життєво-вольові принципи рідної культури, «**позов генштальту**», «...хто прагне-воліє ПЕРВИННОГО, не може не визначитися у собі і для себе як ВОЇН, поставлений на площину баталії за Первинність» [42], бо діє у відповідності з інтраісторичною реальністю етносу, його суттю, а саме, як вже патетично декларує один із представників руху «Берегинізації», «...Ти пробудився і пишеш своїм життям Книгу Буття Святої України — Республіки Духу» [43].

1. Гуцуляк О. Б. «Берегинізація» як феномен української духовності к. XX ст. [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Літературознавство, «Просвіта» і духовний ідеал українця. — Кривий Ріг, 1994. — С. 109; Гуцуляк О. Б. Берегинізація [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Плерома. — Івано-Франківськ, 1998. — № 3 : МУЕАЛ «Повернення деміургів». — С. 32–33.

2. Мороз Валентин. Націоналізм XXI століття [Текст] / Валентин Мороз // Соціал-націоналіст. — Львів, 1997. — № 8(47), 28 жовт.

3. Гуревич П. Фундаменталізм и модернізм как культурные ориентации [Текст] / П. Гуревич // Общественные науки и современность. — Москва, 1995. — № 4. — С. 155.

4. Іваничук Р. Благослови, душе моя, Господа... [Текст] / Р. Іваничук : щоденникові записи, спогади і роздуми. — Львів, 1993. — С. 42, 44; Табачковський В. Деїдеологізована філософія чи нова ідеологізація. Роздуми про долю філософської спадщини українських «шістдесятників» [Текст] / В. Табачковський // Розбудова держави. — К., 1995. — № 10. — С. 37–39.

5. Гуцуляк О. Б. Аналіз однієї ідеологеми у романі Василя Шевчука «Предтеча» («Григорій Сковорода») [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Григорій Сковорода і сучасні проблеми відродження України / за ред. С. М. Возняка. — Івано-Франківськ, 1994. — С. 37–38.

6. Стринаглюк Л. Поезія І. Калинця: від тексту до твору [Текст] / Л. Стринаглюк // Молода нація : альманах. — К., 1997. — Вип. 5. — С. 75–79.

7. Шот М. Байстрюки Стрибога [Текст] / М. Шот // Література і Консенсус. — К., 1998. — № 1. — С. 85.

8. Рікер П. Конфлікт інтерпретацій [Текст] / П. Рікер // Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. / за ред. М. Зубрицької. — Львів, 1996. — С. 240.

9. Рікер П. Конфлікт інтерпретацій [Текст] / П. Рікер // Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. / за ред. М. Зубрицької. — Львів, 1996. — С. 240–241.

10. Цибулько В. Ангели і тексти [Текст] / В. Цибулько. — Київ — Львів, 1996. — С. 28.

11. Грабович Дж. Україністика в її інтелектуальному контексті [Текст] / Дж. Грабович // Українська культура. — К., 1994. — № 1. — С. 7.

12. Хамітов Н. В. Національна ідея (Гносеологічні та онтологічні аспекти) [Текст] / Н. В. Хамітов // Мала енциклопедія етнодержавознавства / від. ред., керівн. автор. колект. Ю. І. Римаренко. — К., 1996. — С. 8, 12.

13. Яськів Б. В. Релігія в контексті генези української національної ідеї [Текст] : автореф. дис. ... канд. філос. наук / Б. В. Яськів. — К., 1996. — С. 8, 12.

14. Ігнатенко М. А. У пошуках Нового Абсолюту [Текст] / М. А. Ігнатенко // Харченко П. Тригнозис. Начала тринітарних знань. — К., 1998. — С. 3.

15. Ешкілев В. Герменевтика России (Необусловленные размышления о сущностях знаков) [Текст] / В. Ешкілев // Четвер(г). — Івано-Франківськ, 1993. — № 5. — С. 110–114; Ешкілев В. Л. Герменевтика російської ойкумени [Текст] / В. Л. Ешкілев // Точка зору. — Івано-Франківськ, 1997. — № 1. — С. 5–6; Ешкілев В. Книга і Бескижне [Текст] / В. Ешкілев ; пер. с укр. // Новая юность. — Москва, 1998. — Ч. 6(33). — С. 148–152.

16. Ешкілев В. Л. Герменевтика російської ойкумени [Текст] / В. Л. Ешкілев // Точка зору. — Івано-Франківськ, 1997. — № 1. — С. 6.

17. Соловьев В. С. Сочинения [Текст] : в 2-х тт. / В. С. Соловьев ; общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева. — 2-е изд. — М., 1994. — Т. 2. — С. 158.

18. Загребельний П. Великий, славний! Чи не дуже? [Текст] / П. Загребельний // Загребельний П. А. Я, Богдан : роман у 2-х тт. — К., 1994. — Т. 2. — С. 333.

19. Яценко В. Доповідь на конференції з проблем Трипільської культури в Інституті філософії НАНУ від 22 грудня 1993 р. [Текст] / В. Яценко.

20. Степаненко В. П. Постиндустриалізм і «жизненный мир» (Концепція образу життя в соціальної філософії США 70–80-х років) [Текст] / В. П. Степаненко. — К., 1992. — С. 87.

21. Пивоваров Д. В. Иррациональное, сверхъестественное и предмет философского атеизма [Текст] / Д. В. Пивоваров // Отношение человека к иррациональному : сб. ст. — Свердловск, 1989. — С. 21.

22. Лурье С. В. Историческая этнология [Текст] / С. В. Лурье. — М., 1997. — С. 131.

23. Тамарченко Е. Идея Правды в «Тихом Доне» [Текст] / Е. Тамарченко // Новый мир. — М., 1990. — № 6. — С. 240.

24. Микушевич В. Мир — это ты [Текст] / В. Микушевич // Славянская мифология : словарь-справочник / сост. Л. М. Вагурина. — М., 1998. — С. 7–9.

25. Гиллен К., Мюнцер С. Различия между мужчинами и женщинами в суждениях об изнасиловании [Текст] / К. Гиллен, С. Мюнцер ; пер. с англ. // Журнал практикующего психолога. — К., 1998. — № 4. — С. 188.

26. Українська державність у XX столітті. Історико-політологічний аналіз [Текст] / керівн. автор. колект. О. Дергачов. — К., 1996. — С. 328.

27. Тамарченко Е. Идея Правды в «Тихом Доне» [Текст] / Е. Тамарченко // Новый мир. — М., 1990. — № 6. — С. 244.

28. Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук [Текст] / О. Кульчицький ; упоряд. та наук. ред. А. Карася. — Мюнхен — Львів, 1995. — С. 155.

29. Булгаков С. Н. Размышления о национальности [Текст] / С. Н. Булгаков // Христианский социализм (С. Н. Булгаков) : споры о судьбах России / ред.-сост., предисл. и коммент. В. Н. Акулинин. — Новосибирск, 1991. — С. 179.

30. Майер Р. В пространстве — время здесь. История Грааля [Текст] / Р. Майер ; пер. с нем. — М., 1997. — С. 112–113.

31. Горський В. С. Историко-философское истолкование текста [Текст] / В. С. Горський. — К., 1981. — С. 17.

32. Кримський С. В., Парохонский В. А., Мейзерский В. М. Эпистемология культуры: введение в обобщенную теорию познания [Текст] / С. В. Кримський, В. А. Парохонский, В. М. Мейзерский. — К., 1993. — С. 20.

33. Аскольдов С. А. Религиозный смысл русской революции [Текст] / С. А. Аскольдов // Из глубины : сб. ст. о русской революции / С. А. Аскольдов, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков и др. ; вступ. ст., коммент. М. А. Кодеров, Н. С. Плотников. — М., 1990. — С. 27.

34. Каганець І. Утопія? Програма-максимум! [Текст] / І. Каганець // Українські проблеми. — 1997. — № 2. — С. 77.

35. Продум Мир. Нація золотих комірців. Психоінформаційна концепція України [Текст] / Мир Продум. — Тернопіль, 1994. — С. 32–35.

36. Донченко Е. А. Социетальная психика [Текст] / Е. А. Донченко. — К., 1994. — С. 33–34.
37. Тамарченко Е. Идея Правды в «Тихом Доне» [Текст] / Е. Тамарченко // Новый мир. — М., 1990. — № 6. — С. 244.
38. Гуцуляк О., Шулятицький О., Литвин Н. Идеологія Михайла Драгоманова в дослідженні Костянтина Чеховича і сучасність [Текст] / О. Гуцуляк, О. Шулятицький, Н. Литвин // Михайло Драгоманов: Доба та ідеї / відп. ред. І. Макаровський. — Івано-Франківськ, 1995. — С. 31–34; Гуцуляк О. Інтраісторична реальність України [Текст] / О. Гуцуляк // Голос нації. — Львів, 1995. — № 24(113). — С. 7.
39. Кресін О. Сарматизм український [Текст] / О. Кресін // Мала енциклопедія етнодержавознавства / від. ред., керівн. автор. колект. Ю. І. Римаренко. — К., 1996. — С. 136; Кресін О. Хозаризм (Козаризм) український [Текст] / О. Кресін // Мала енциклопедія етнодержавознавства / від. ред., керівн. автор. колект. Ю. І. Римаренко. — К., 1996. — С. 166–168.
40. Єшкілев В. Л. Герменевтика російської ойкумени [Текст] / В. Л. Єшкілев // Точка зору. — 1997. — № 1. — С. 6.
41. Костюк Г. Образотворець «времени лютого» [Текст] / Г. Костюк // Українське слово : хрестоматія української літератури та літературної критики ХХ ст. : у трьох книгах / упоряд. В. Яременко та ін. ; наук. ред. М. Насенко. — К., 1994. — Кн. 2. — С. 506.
42. Єшкілев В. Делоський нирець [Текст] / В. Єшкілев // Плерома. — Івано-Франківськ, 1996. — № 1–2. — С. 13.
43. Бердник О. Свята Україна [Текст] / О. Бердник. — Балтімор, 1980. — С. 39.
44. Сварожич Є. Золотий Павук Вод [Текст] / Є. Сварожич. — К. : SUN-NOT ; Віпол, 2001. — С. 14–15.
45. Франко І. Я. Зібрання творів [Текст] : у 50-ти тт. / І. Я. Франко. — К., 1980. — Т. 27. — С. 59.
46. Франко І. Я. Зібрання творів [Текст] : у 50-ти тт. / І. Я. Франко. — К., 1980. — Т. 27. — С. 63.
47. Шлемкевич М. Душа і пісня [Текст] / М. Шлемкевич // Українська душа / відп. ред. В. Храмова. — К. : Фенікс, 1992. — С. 104.
48. Вассиян Ю. Бо вже чекає четверта домовина [Текст] / Ю. Вассиян // Слово і Час. — 1994. — № 2. — С. 57.
49. Ілля В. В річищі Великого Стилю чи поза ним (Філософія поезії) [Текст] / В. Ілля // Основа (Київ). — 1993. — Ч. 25(3). — С. 98.
50. Шлемкевич М. Душа і пісня [Текст] / М. Шлемкевич // Українська душа / відп. ред. В. Храмова. — К. : Фенікс, 1992. — С. 104–106.
51. Цит. за: Попов П. М. М. Костомаров як фольклорист і етнограф [Текст] / П. М. Попов. — К. : Наукова думка, 1968. — С. 87.
52. Січинський В. Чужинці про Україну [Текст] / В. Січинський. — Львів, 1991. — С. 80–81.
53. Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. [Текст] / Н. Г. Чернышевский. — М., 1949. — Т. 2. — С. 295.

Метафізична Україна у ментальному хронотопі

К. Ясперс запропонував концепцію «вісьового часу», К. Хаусхофер — «вісьового простору». А. Дугін використав розsudок (Verstand) для їх поєднання в уявленні (Vorstellungen) про «Абсолютну Вітчизну». Але в дійсності слід виходити з розуму (Vernunft), і тоді відкриється, що континуум реальності — це відносність буття, роздвоєного на суб'єкт та об'єкт, і тому слід шукати «момент» буття, що з'єднує їх навпрямки (coincidentia oppositorum) без опосередкування пізнанням.

Вважається, що основною ознакою нації є її ментальність (сукупність настанов і нахилів діяти, мислити та сприймати певним чином; своєрідна соціокультурна програма, що напівусвідомлена, а тому значною мірою є автентичною поведінкою індивідів, груп, етносів). Українській ментальності притаманне, на думку Д. Чижевського, «...“крейсування” між різними берегами духу» [26, с. 104], між окцидентальним ордо (порядок життя і думки) та орієнтальним «орда» (сваволя життя і думки).

Але якщо апологет російської ментальності П. Чаадаєв проголошує: «...ми не належимо ні до Заходу, ні до Сходу, і у нас нема традицій ні того, ні другого (виокремлення наше. — О. Г.) (цит. за: [32, с. 69]), то значна частина українських дослідників, починаючи з О. Кульчицького, стверджує, що в Україні є традиції «і того, і другого», тобто вона — така собі «північна Атропатена» — носій принципу терпимості, духовної широти.

Щоправда, російські «євразійці» теж спробували проголосити «і те, і друге», але, по суті, їхня позиція звелася до *декларування Росії як Європи Азіатської* («...В наступних долях наших, можливо, Азія — це і є наш головний вихід», — писав Ф. Достоєвський після солдатської муштри у Семіпалатинську [19, с. 32–40]). Те ж саме визначав М. Горький у статті «Дві душі»: «...У нас, росіян, дві душі: одна від кочовика — монгола, мрійника, містика, лінтюха. А поряд із цією безсилою душею живе душа слов'янина, вона... мало здібна до захисту від отрут, прищеплених їй, що отруюють її сили... У ньому (російському народі. — О. Г.) повинні були укріпитися начала Сходу, що обезличують душу. Ці начала викликали розвиток жорстокості, бузувірства, містико-анархічних сект — скопецтва, хлистовства, бігунства, страннічства, і взагалі прагнення до «втечі від життя», а також розвиток п'янства у жахаючих розмірах» [10, с. 123–135]. Також творець російського Срібного віку В. Соловйов без заперечень визнавав домінуючим «східний» чинник у російській ментальності, проте відверто пропонував їй обрати — чи вона зі «Сходом Ксеркса», чи зі «Сходом Христа».

Серед українських мислителів переважає наполягання на тому, що **Україна — виключно представник Окциденту**: «...безперечно, Україна була окраїною Європи, межею проти іншого, неєвропейського світу. Як Іспанія на Заході, так Україна на Сході Європи боронила останні bastioni європейського духу... Але, борючись, вона жила європейським життям, ...завжди європейським розвитком. В українців було європейське наставлення, а це рішає... Україна — частина духовна Європи, ...і тут нема чого єропеїзувати: треба тільки підтримувати її вічний європейський дух. Органічний шлях українського розвитку європейський» [27, с. 167]. Те ж саме твердження присутнє у працях Ю. Липи [29], В. Янева [50; 51]. Дослідник М. Сосновський генетичні витоки позиції «окцидентофільї» в українських мислителів вбачає саме у Михайла Драгоманова [40, с. 386–446].

Тому з'являються навіть такі заклики: «...Справжнім прокляттям України стала орієнтація на Візантію. В цьому дійсно є якийсь історичний фатум: спочатку київські князі Олег, Ігор, Святослав із параноїдальною наполегливістю намагаються поприбавити свої щити на брамі Константинополя; потім князь Володимир визнає безперечний авторитет Константинополя, переймаючи візантійську модифікацію християнства; а далі все на гурт — цезарепапізм, неширість, розбратаність, зверхність Московщини, відібрана історія, традиції, мова, вивезені релігійні святині, викрадена назва первісної української держави Русі, поразка під Полтавою, неспроможність відстояти державу, голодомори, вислання до Казахстану, в Сибір, на Далекий Схід, знущання, гвалт, розстріли... Таке враження, ніби тисячу років тому комета українства попала в фатальне бісівське гравітаційне поле і, вичерпуючи останній енергетичний потенціал, нині догортає на чужинській орбіті» [33, с. 227]. А отже, начебто, слід зредукувати, дезактуалізувати «чужий» українцям «візантійський менталітет» [18].

Головний акцент у визначенні сутності української ментальності ставиться на геополітичній «межовості» («мезо-») самої України, її «проміжності» (латин. *perineum*, грец. *perinaeon*), але з причин «остійського» становища щодо *Rex Romania et Germania* домінантою розглядається «Схід» — «Дике Поле», Україна <= *ὄβ-κράϊνῶ*, *ou-kraïno* (старогрецьке) «не-оброблена (земля)», «цілині землі» (*agri deserti*), степ: «...Тут можна... звернутися до американської аналогії... Людина пограниччя — піонер і ковбой — стала в багатьох відношеннях репрезентативним американцем. Звичаї й установки, що виникли в умовах пограниччя, забарвили собою весь американський побут, не виключаючи землі... східного бережжя... Українською людиною пограниччя був козак, що в XVI–XVII сторіччях став репрезентативним типом свого народу... Військова організація пограниччя поширилася на розлогі простори» [30, с. 33–39].

На «границі двох світів» (за В. Яневим) *породжуються межові ситуації* (*Grenzsituation*) — життя перебуває під постійною загрозою, є непевним, проблематичним: «...Постійна загроза смерті, випадковість, терпіння в житті українця вели до вироблення двох типів реакцій: авантюрно-

козацького та потаємного існування. В ідеальному продовженні авантюрно-козацький тип вів до виникнення ентузіастичного компонента, а притаманне існування супроводжувалося «відступом у себе», “звуженням контактів зі світом”...» [7, с. 3]. Відбувається «передставлення» буття з нижчої форми «біотичного», тваринно-природного існування на його вищу, «екзистенціальну форму», де **вісью ставлення до життя стає «трансценденція» — ідея чи ідеал** [28, с. 713; 11, с. 119].

«...Тоді, — пише В. Янев, — різниця між простим «буттям» і справжнім «існуванням» обрисовується гостро, людина хоче знайти у своїм бутті глибше відношення до трансценденції... При цій формі вісью відношення життя стає не воно саме, не турбота про життя, але щось вище за нього, якась «трансценденція», якась ідея чи ідеал, що переступає й перевищує границі життя» [цит. за: 35, с. 71]. Або: «...шукали ми істини у потойбічній, у трансценденції, находячи її відблиск у Божій всюдиприсутності, наявним віддзеркаленням якої була розкішна українська природа» [цит. за: 16, с. 10].

Український філософ Д. Чижевський, проте, розглядав «**крейсування між різними берегами духу**» не тільки у географічному аспекті («степ — ліс»), а й у культурно-історичному: від християнства з його «еллінізмом» до Відродження й бароко [45, с. 18]. Як на нас, то дискусійною видається позиція, за якою саме цей факт став причиною породження на українському ґрунті **розквіту пластичного мистецтва, «декоративності»**, що «...цінить більше широкий жест, ніж глибокий зміст, більше розмах, ніж кількість, ніж внутрішню якість, більше вираз, форми вияву змісту, ніж зміст самий, одним словом — цінить більше «здаватися», ніж “бути”...» [45, с. 18]. Думається, що цей «**орнаменталь-но-декоративний синдром**» має глибші та давніші причини.

Адже ментальність будь-якого етносу сягає своїм корінням доісторичності, а тому вона (ментальність) — «...не щось «невловиме», це те, що виникло ще за часів, коли і сам розум із своїм бажанням ієрархічно пояснити навколишній світ ще «дрімав». Ментальність як глибинний рівень психіки раз у раз підсвідомо «виявляється» у кожному з нас» [31, с. 39–44].

Сучасник Д. Чижевського Д. Донцов, навпаки, «межовість» українців занурював у глибинну ситуацію всього людства: «...Війна між націями вічна. Війна є вічна. Історія це підтверджує... Війна — це боротьба націй за їх посідання» [17, с. 243]. Тобто цілком за Гераклітом: «...Війна (Полемос) — батько всіх, цар всіх: одних вона оголошує богами, інших — людьми, одних творить рабами, інших — вільними» (29-й фрагмент антології Дільса–Кранца). Згідно з Д. Донцовим, саме носіями «ментальності воїна-хлібороба» є представники **нордійської (північної) раси**, що виступає чи то цементуючим ядром, чи то **головним ферментом для українців**.

Власне, ще М. Костомаров говорив, що **витоки історичних колізій** (зокрема і війн) народів (культур, цивілізацій) **беруть початок у етнічній ментальності** — «...одвічної психіці людей, в духовному складі, його прийомах або складі розуму, напрямі волі, погляді на життя духовне і громадсь-

ке, всьому, що створює вдачу і характер народу — цих потаємних причинах його особливості» [35, с. 6].

Та чи інша «домінанта» психічного складу, начебто, на думку Д. Пісарєва, залежить від того, яке харчування даного етносу: «...різноманітність їжі, що веде за собою різноманітність складових крові, служить основою різнобічності розуму та гармонійної рівноваги між різнорідними силами та прагненнями характеру» [цит. за: 32, с. 89]. Це дало навіть підстави українським етнологам В. Щербаківському та Ю. Кочержинському сформулювати концепцію про етногенез українців від первісних «плодоїдів», на відміну від решти «твариноїдів», апофеозом котрих вони виставляють росян.

Існує версія, що не останню роль у творенні української ментальності відіграло **радіаційне (земне та космічне) опромінення**: «...Зростанню енергетичної потуги українців сприяли й інтенсивні висліди геомагнітної та іншої геофізичної енергії, що спостерігається на наших теренах, надто в місцях геологічних розломів Карпатських і Кримських гір, Українського кристалічного щита, що перерізує Україну, Київських гір тощо. На острові Хортиця є глибокий тектонічний розлом земної кори. Із нього йде такий ураганний смерч земної енергії, що рівний йому на Земній кулі є лише в одному місці — десь у Центральній Америці» [12, с. 50].

«...Український терен, — пишуть автори «Історії філософії» А. Бичко, І. Бичко, В. Табачковський, — унікальне місце на європейському континенті. Ще за доби неоліту... в результаті з'єднання Чорного моря (до цього воно було озером) із Середземним і пов'язаного з цим зниження загального рівня вод тут надзвичайно інтенсифікувалися процеси формування гумусу. Внаслідок цього... сформувалися ґрунти, що були «результатом щасливого і дуже складного комплексу цілого ряду фізичних передумов». Заслуговує на увагу, що ніде на планеті навіть за мільйон років не виникло чогось подібного. Землі Наддніпрянщини та Наддніпряничини — єдине у світі місце, де чорноземна смуга сягає 500 км завширшки» [6, с. 306].

Без сумніву, погоджуємося з О. Кульчицьким, що така земля, як український ландшафт, не може не впливати на підсвідомі структури психіки тих, хто на ній живе і працює [44, с. 129].

Руська геологічна платформа, на якій розташована Україна, колись становила собою дно третинного моря Тіфія (Тетіс), а протягом четвертинного періоду її вкрили осади радіоактивного льосу (вид глинистого ґрунту), що їх приносили вітри зі східної Азії (аналогічно було забезпечене багатство ґрунтів Північно-Східного Китаю): «...Із літаючими пісками та пилом, — пише німецько-американський вчений К. Г. Менгес, — частинки кремнію проробляли відносно недовгий шлях і відклалися піском на обширних рівнинах Внутрішньої Монголії, Східного Туркестану (Такла-Маканської пустелі), але більш легкі речовини розносилися всією Євразійською рівниною, потрапляючи навіть вглиб Європи, де, осідаючи, вони утворювали не

тільки льосові райони Месопотамії, Анатолії та Угорської пусти (рівнини), але також Західної Німеччини та Іль-де-Франса. Льос жовтого кольору, але у місцях, де гниття багатой рослинності продовжувалося довгий час, льос темнів, ставав чорним. Це чорнозем — чорні ґрунти західної та північно-західної частини Чорноморсько-Каспійських степів, теперішньої України, та північної частини степів Західного Сибіру та Північного Казахстану. Це найбільш родючіші з відомих ґрунтів. Присутність чорнозему вказує, що там, де тепер тільки трав'янисті степи, колись були обширні ліси. Чорнозем забезпечує при обробці орні землі найбільш високою природною родючістю... **Західна частина Євразійської рівнини, як правило, розглядається як прабатьківщина індоєвропейських народів.** Осілі землеробські племена... займали крайній південний захід рівнини — приблизно територію сучасної Західної України, включаючи Київ, і Карпати, і навіть землі на захід від Карпат... на Середньодунайській низині; ті ж, хто були кочівниками за перевагою, кочували на сході рівнини, тобто Чорноморсько-Каспійським степом, можливо, що й Туранською рівниною. Слід думати, що ці... протоіндоєвропейці... являли собою щось схоже на ядрові групи, які говорили на різних, але близькоспоріднених діалектах. З плином часу ці індоєвропейські групи приходили і відходили... Слова, котрі були спільні всім ядровим групам, являють собою... деякі землеробські назви, назви домашніх тварин, терміни спорідненості, позначення народження і смерті, дня і ночі, небес, сонця, зір та місяця, числівники до сотні, всі особові та інші займенники, позначення процесів їжі, пиття, несення, знання, бачення тощо, тобто це певні важливі та основні терміни... **Балтослов'яни залишилися у східній частині першопочаткової батьківщини осідлих індоєвропейців і, напевно, дещо поширилися, коли район після відходу багатьох інших індоєвропейців став більш свобідним... В той час... балтослов'яни залишилися за перевагою на тій території, де жили завжди., маючи безпосередніми сусідами уральські та саамські народи... далеко від середземноморської цивілізації... Можна, напевно, говорити про більшу «чистоту» індоєвропейської природи у балтослов'ян» [34, с. 23–24, 28–29].**

Корені української ментальності сягають часів «загальнослов'янщини», коли праслов'яни мешкали в особливому регіоні (*locus interpius*) на стикові птолемєєвих Германії та Сарматії, де схрещувалися культурні впливи Заходу і Сходу, тобто, за В. Королюком, на теренах лісостепової та лісової зон Європи від Балтики до Карпат і Дніпра, Дону та навіть Азовського моря [24, с. 15–16].

Відомий педагог К. Ушинський писав: «...Слов'янин у своїй первісній формі... був корінним мешканцем малоросійської рівнини... А тут... він жив, не змінюючи дідівського звичаю... **Світлий малоросійський ландшафт**, із нескінченним, ніколи не затьмарюваним краєвидом, з цілим морем пишного колосся, з прозорою, тихою річкою, і все це зігрите жарким, але ніколи не жагучим, промінням сонця, перейняте якимось світлим супокоем, — ось тип малоросійської рівнини. Цей ландшафт, дещо одноманітний і скучний, відби-

ває у собі, як у дзеркалі, всю душу первісного слов'янина... На кожній точці рівнини його обіймає один і той самий горизонт, на кожній точці душа його буде виповнена одними й тими ж відчуттями. Він любить жити широко, як широкий його небокрай... Прагнення до розширення, обумовлюване, таким чином, самою місцевістю, змушувало слов'ян розселятися в усі сторони; і скрізь вони намагалися, якщо це тільки можливо, перенести з собою і свою улюблену вітчизну» [43, с. 107–108].

Український культуролог С. Андрусів констатує: «...Дитинство українського етносу, мабуть, було «раєм» у цьому райському куточку землі. Може, тому, непристосовані до суворих, жорстоких взаємин «дорослих» народів (війни, насильство, агресія, підступність тощо), ми й мали таку невдячну історію. Звідси постійна українська... емотивність вдачі..., а також ліризм, поетичність світосприймання і вислову, а разом з тим квієтизм, вдача від дійсності, соціальна пасивність, байдужість» [2, с. 134].

Також існує твердження про те, що «...рай Шелленської доби (Шелленської доби раннього палеоліту, 3 млн — 150 тис. років тому. — О. Г.) міг бути не в Єгипті чи в багністій Мезопотамії, а на землях України, де був рівний та урожайний степ, чисті річкові води рік, маси диких звірів і чудове підсоння (стоянки первісних людей в Україні — Королеве і Рокосове на Закарпатті, Лука-Врублевська в Подністров'ї, Лабушине на Одещині, Амвросіївка на Донбасі, 15 пам'яток у Криму. — О. Г.)» [36, с. 12–13]. «...Тут справді були ідеальні умови для фізичного й духовного розвитку аборигенів. Тут не було кельної, що розманіжує тіло й мозок, спекоти тропіків. Тут не було й крижаного задубілого Півночі... Тож-бо й утучнився такий потужний чорнозем, що його тут, на крихітному клаптику планети, зібралося 20 % від усіх світових запасів за площею і 30 % — за масою. Тут був погідний, лагідний клімат, казкові природні багатства» [12, с. 48]. Саме тут ми «...першими на планеті сконсолідувалися в народ, створили першу в світі цивілізацію, першу державу і багато чого ще першого. Водночас ми продемонстрували надзвичайну етнічну живучість, рекордну тяглість свого історичного буття» [12, с. 47].

Проте І. Каганець іде ще далі вглиб: «...значний масив українських земель (приблизно Вінниччина і Житомирщина) з часу появи на земній кулі перших наземних рослин та перших тварин (Силурійський період) ні разу не був затоплюваний водами морів чи океанів. Це означає, що протягом сотень мільйонів років тут зберігався і нагромаджувався родючий ґрунт та послідовно розвивався найбагатший у світі генетичний фонд. Це означає, що протягом усієї історії нашої планети ця земля відігравала роль недоторканої генетичної скарбниці, ...велетенського природного «Ноєва ковчега», де формувалась і звідки розселялась по новоутвореній суші флора і фауна, а разом з ними і людність. Це означає, що саме терен України є... містичним місцем планети» [38, с. 141–142]. Цікаво, що аналогічно беззмінним у геологічному сенсі з часів Юрського періоду є ландшафт Австралійського континенту.

Та хай як іронічно ставитися до цих поглядів, не слід забувати того факту, що Україна була передльодовиковою зоною: мешкаючи біля льодовиків, наші пращури не могли не звернути увагу на бурхливий розквіт життя біля крайки танучого льоду, буйну рослинність альпійських лук, надзвичайну медоносність північних трав, цілющі властивості води гірських ручаїв, бо структура талої води значно відмінна і якісніша від звичайної. Зрештою, як писав етнолог Л. Гумільов, «...з танучого льодовика стікали струмки чистої води, котрі зрошували степи, що підступали до льодовика, наповнювали западини, перетворюючи їх на озера, і створювали той благодатний клімат, в котрому квітнула культура... палеоліту» [13, с. 13].

Предки уявляли землю у формі кола (orbis terrarum, heimskringla), а в його центрі вони розташовували себе, свій рід (плем'я), свою територію, країну, огорожену з усіх боків водами, лісами та горами. Саме коло було символом, ідеограмою самообмеження себе у своїй обмеженості та поодинокості. Воно було світлим і приємним, що протиставлялося чужому та сумнівному оточенню. Етнологія цей феномен визначає як «коло трайбаліста» (від англ. tribe — «плем'я»), «клан», «компанія»; пор. з церковнослов. «требище» — «прирительство»). Коло обмежує внутрішній кінцевий простір, але коловий рух, який утворює цей простір, потенційно безкінечний.

Більш повне втілення ідея кола знаходить у часовому плані (хронотопі) — циклічній концепції часу. Добовий та річний колообіг сонця поєднав циклічність часу з циклічністю простору, що, на думку В. Топорова та М. Мейлаха, знайшло відображення у структурі мегалітичних споруд, пов'язаних із астрономічними розрахунками часу та т. зв. «колових» календарів, у ієрогліфічних або інших символічних способах відліку — позначення часу через фігуру кола, тобто в уявленні регулярного повторення подій, що відображаються у ритуальній практиці «початкових часів» першотворення та «райського» існування першолюдства [42, с. 10–19].

У багатьох традиціях «космос» уявляється кулею (графічно — коло; дв.-єгипет piwф) чи його опредмеченими варіантами (яйце, диск, черепаха, кит), оточеними неорганізованим хаосом (дв.-євр. tēhōm). Видимий світ (земля) уявляється коловим сегментом і схематично — у формі кургану. Над ним — небо, а під ним — потойбіччя. Можливо, саме з появою цього уявлення і виникла назва «Україна» від санскритського ukhraiā — «пагорб», «курган» [41, с. 112], тобто «земля священних пагорбів-могил» (право на яких не могло бути порушене навіть відчуженням землі; т. зв. «одалітет»), бо якості осіб переносилися на землю, і вона теж вважалася благородною, вільною: поховані у ній воїни, чиї заслуги були головними в ієрархічній шкалі заслуг, «впливали», «допомагали» живим (надсилали родючість, примножували сили захисту) [5, с. 25–26].

Власне «яйце-райце» є символом цього «втраченого раю» слов'янства, «Саду-Царства», «сконденсованого простору та сконденсованого багатства» [15, с. 55–59; 21, с. 78], що дійшло саме з часів раннього палеолі-

ту [36, с. 24]. Українське «писане яйце» (писанка), тим самим, є «іконою», «вікном» у цей «втрачений рай» [14].

У писанці, «яйці-райці» образотворчо «...вирікається сакральний прообраз світу та прапоезія, яка зберігає в мисленні силу істини буття. Прообраз світу існує тут у первісній єдності надлюдського й людського, живого і неживого... З огляду на цю цілісність можна стверджувати, що принцип всеєдності (єдності людини з усіма живими і неживими предметами світу), який становить внутрішнє ядро замовлянь..., міг існувати тільки в контексті ширшого світогляду всеперевтілення, переходу однієї істоти після своєї смерті в іншу як у свою нову іпостась... Таємниця всеєдності і всеперетворення... може бути розкрита тільки через... слово... Слово надавало сакральності реальним речам, діям і явищам» [52, с. 15, 20]. «...Символ — це зовнішній знак для уявлень, емоцій і ідей, що не дадуться виразити інакше у слові. Символ є, отже, якістю вищою від слова. Символ висловлює все те, що заключене в цілій системі ідей, а рівночасно щось більше, щось, що в даній системі ідей не дасться висловити ні словом, ні в жоден інший спосіб. Думаючи про символ, чи викликаючи його в нашій свідомості чи теж у магічній дії, ми немов «одним словом» заторкуємо увесь комплекс з усією його ідейно-моральною висотою і глибиною. Через цю свою властивість символ стається святістю для його визнаців... Тому старинні віщуни знайшли символ. Вартість вищу за саме слово. Слово слів. Слово-ідею, що дає початок цілим системам людської думки...» [46, с. 745–746].

Отже, ми бачимо тут не абстракції, а **чуттєво-образний спосіб вираження**. В цьому сенсі вважаємо, впротивагу позиції М. Розумного [39, с. 72], що **українська ідея зародилася спершу у царині конкретно-чуттєвих уявлень, а вже потім постала як «атомарне абстрактне уявлення», тобто українська ідея виросла не з атома до універсуму, а навпаки — універсум стискався до сингулярної точки — «атома серця»** (метафора Олександра Олеся), і ця **конкретно-чуттєва українська ідея**, за Д. Донцовим, складається «...з ясно сформульованої мети, з образу ідеалу, до якого стремить національна воля, з самої волі і з чуттєвої сторони, з національного «еросу», “емотивності”...» [цит. за: 35, с. 11].

М. Шлемкевич писав: «...наше мрійництво не є імажинарним мрійництвом, але є **мрійництвом серця, емоційним мрійництвом**. Українські Пер Гюнти топляться в настроєво-почувальному морі, в його безмежності, і знаходять себе не в сагах, але в найкращому виразі тієї **емоціонально-настроєвої сфери — в ліричній пісні**... Ось протоплязма нашої душі, її праматерія» [47, с. 104–106].

Улас Самчук у трилогії «Ост» («Морозів хутір», 1948) визначив: «...Помиляєтеся ви всі трагічно і беззастережно, коли думаєте, що наша справа керована такими ось паперовими знаками. Наші люди... гнані одним і тим самим чортом, яким свого часу були гнані люди Святослава Завойовника, Володимира Святого чи Ярослава Мудрого. Ви думаєте, що даремно воскрес тризуб Володимира або ідея відновити в Києві великий стіл нашого державного перво-

початку?.. Помиляєтеся всі, що так думаєте, бо природа, в якій суджено нам жити, диктує нам свої закони і ми є тільки її сліпими виконавцями... Заперечити нас нема змоги. Ми в пульсі і ритмі землі, в її космічному круговороті, і вигнати нас звідти нема поки що сили. Ми будемо, і тільки тоді, як ми саме будемо, почнеться нова ера культурного завершення цього моста між Європою та Азією» [цит. за: 25, с. 506].

У Росії успадкована від «загальнослов'янщини» архетипна форма **«Райо-Саду-Царства» породила політичний архетип «Странствующего (Мандруючого) Царства»**: «...Русь же котиться: її царство — далеч і шир, горизонталь» [8, с. 226], котра, до речі, як «дорога-горизонталь» є системою посередництва, зокрема між живими та мертвими, котру реалізує жрець — «господар дороги душ», що поєднує схід із заходом [37, с. 132]. Про це ж саме писав М. Бердяєв: «...У долі Росії величезне значення мали фактори географічні, ...її неоглядні простори ...російський народ примушений був до утворення величезної держави... Сходо-Захід..., але нелегко давалася організація цих просторів (з одного центру. — О. Г.), підтримання та охорона порядку в ній... Російська душа пририта розлогістю, вона не бачить меж, і ця безмежність не звільняє, а уярмлює... Російські лінощі, безтурботність, брак ініціативи, слабо розвинуте почуття відповідальності з цим пов'язані» [4, с. 59].

На кожному новому етапі політичної історії Росія **«зрікається старого світу» та «спустошує національні пантеони», «преображається»** (за С. Франком, В. Ерном, Е. Трубецьким, Б. Вишеславцевим, О. Лосєвим). Російська дослідниця І. Яковенко пише: «...Архаїчний субстрат російської ментальності наділяв релігійну культуру пафосом неприйняття держави та цивілізації. Світозреченська традиція — тільки форма осмислення та обґрунтування цього неприйняття» [49, с. 81].

Одним із матеріальних виразників цієї традиції стала **«слободизація» Росії: «слобідське» неодмінно означає тимчасове**, в будь-який момент готове до вигнання, знесення і переміщення, те, що облаштовується абияк, щоб день прожити, принципово чуже і навіть вороже будь-якому відтінкові стабільності, спадковості, укоріненості [9, с. 87; 3, с. 86].

Тобто, як на нас, Росія досі перебуває у полоні т. зв. **«схеми міфологічного універсуму»**, який не тільки створений, а й «...перманентно твориться: його буття визначає постійно діюча у порубіжній ситуації генетичного контакту хаосу та ойкумени позиція руйнування — творення..., а пріоритети... шокуюче співпадають з наведеними Е. Фроммом ознаками некрофільної орієнтації» [48, с. 17].

Власне як наслідок «постміфологічної схеми універсуму» з його елементом «архе», в українців, навпаки, **основним архетипом стає «Заповітне Царство» як «особливе місце» (locus amoenus) у всесвіті, «наш периметр простору» (Україна).**

Україна — це відокремлення від, щонайперше, великого **«кочового світу»**: «...стан осілости не тільки визначає форми життя, але змінює й пертво-

рює саму землю. Вже перший прояв осілості, житло, дуже впливає на розуміння всього довкілля. Це така собі точка відліку, з якої щоранку розпочинається новий день, — отже, звідси визначаються наші сторони світу, певні напрямки та відстані. Хоч яким це здається дивним, але скромне й невелике за розмірами житло... впорядковує розуміння цілого світу. Зрозуміло, що спочатку згадані напрямки з'являлися на місцевості: прокреслювалися стежки, прокладалися шляхи. Вони наносили на поверхню неначе риси та борозни, позначали собою простір... «осіле» вкоренилось у роз-межованому просторі, де неодмінно виникали певні розбіжності й суперечки. Ну а це, своєю чергою, — спонукало до пошуку правового врегулювання... Зазвичай увага звертається на самі «володіння», ...в який спосіб має здійснюватися володіння. Зауважимо: «за угодою, по праву... встановлення державності на Русі було спрямоване до правового типу правління. Це справді відповідало тим європейським засадам, які, по суті, й були занесені скандинавами...», які спочатку «сіли» у Новгороді та Києві, — з'являлися ще й нові осередки влади. Втім, відсутність отої єдності треба знову-таки сприймати, не шкодуючи про «феодалну подрібненість»... таке подрібнення було проявом осілості, яка, власне, й вирізняється схильністю до природного розмежування. Саме звідси мають утворюватись і поняття про власність, і правове регулювання... «місто», давньоруською город, є поселенням, яке справді об-город-или чи земляними валами, чи мурованою стіною, чи хоча б частоколом. Якщо мислити узагальнено, то неважко помітити, що це знову ж таки «межа», тобто суттєвий прояв осілості... І навпаки: для «кочового» така межа була вкрай неприродною, тому й мала бути зруйнована... Протидіяти й опиратися «кочовому» таки можливо. Для цього потрібно твердо боронити свою «межу» — визначальний прояв осілості... Але, звісно, найважливішим є забезпечення прав отої простої, так би мовити, людини. І це має бути турботою не лише самої людини, але й насамперед — усього цього суспільства» [53].

У «нашому периметрі» («Україні») відчувається у своїй приватності єдність цілого (наприклад, міжетнічне «ми — козаки»), а у цілому — своя приватність (неповторні «я» — спершу як русич, литвин, молдаван, черкес, абазин, татарин та ін., потім — як наділений певною характерною ознакою, що відображає «сміхованське» прізвисько). Знаменним уже видається те, що в рік зруйнування Запорізької Січі (1775 р.) в іншому кінці європейського цивілізаційного простору народжується держава — США — на цій же ідеї співіснування («братолюбія», «філадельфій») егоцентричних «я» в рамках досконалого Закону (Конституції), що поважає егоїзм та обмежує свободу тільки в крайніх випадках його загрози егоїзмові рівноправних «я» та корпоративно-державному.

Україна, отже, «виокремлена» («украяна») і від решти «чужого», профанного світу: «...“Кадош” означає (на івриті. — О. Г.) «святе» і «відняте», «відокремлене». «Кадеш, кадеш, кадеш» — лунає у Ісайї. Свят, свят, свят наш Господь. Він святий у просторі — отже, відокремлений від простору, свя-

тий у часі — отже, відокремлений від часу. Святити — означає відокремлювати, і навпаки, все відокремлене — святе» [23, с. 214].

Як пише С. Аверинцев, «...Характерно, що Ягве знову і знову вимагає від своїх обранців, щоб вони, вступивши у спілкування з Ним, передусім «виходили» б кудись у невідомість з того місця, де вони були закорінені до цього часу... Стан «виходу» явно має в системі давньоєврейської літератури вагомий символу: людина чи народ повинні «вийти» із інертності свого існування, щоб стати десь у просторі перед Ягве, як воля проти волі» [1, с. 276].

Спочатку «осіла» Русь-Україна намагається знайти це «Заповітне Царство» поза собою, тим самим сподіваючись отримати «освячення», «легітимацію» свого окремішнього буття (і, здавалося б, знаходить — візантійський Царгород, шляхетсько-сарматська Річ Посполита, «збираюче землі» Російське царство, прагнучий до всесвітнього розширення Радянський Союз), але щоразу знайдене розвіюється, як fata morgana, вітрами історії — і пошук доводиться починати знову...

Зрештою, вона таки наважується звернути погляд на себе саму, «в середину» свого принципу буття...

Україна — це своєрідний медіум між людиною та універсумом, що дозволяє «встановити стосунки» з космосом та Всевишнім. Ось як це описує Ф. Достоєвський (подаємо мовою оригіналу): «...Белые башни и золотые главы собора сверкали в яхонтовом небе... Тишина земная как бы сливалась с небесною, тайна земная соприкасалась со звездною... Какая-то как бы идея воцарялась в уме его — и уже на всю жизнь и на веки веков. Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом и сознал и почувствовал это вдруг, в ту же минуту своего восторга. И никогда, никогда не мог забыть Алеша во всю жизнь свою потом этой минуты. «Кто-то посетил мою душу в тот час», — говорил он потом с твердой верой в слова свои...» («Брати Карамазови»).

Україна — це простір, де людина реалізує своє бажання «жити у священному» — тобто бути «...в об'єктивній реальності, не дати паралізувати себе безкінечною відносністю суб'єктивних досвідів, жити в реальності, в дійсному, а не ілюзорному світі» [22, с. 26].

Отже, людина в Україні знаходить себе не просто як «Людина Просторова», тобто сформована і зумовлена специфічною якістю простору — рельєфом, ландшафтом, як це бачиться О. Дугіну [20, с. 13], а як людина метафізична, людина «сакрального простору», «священного кола», «центру світу», де зустрічаються Небо і Земля, де в людині здійснюється ця зустріч, через неї проходить доторк усіх світів та всіх зв'язків — минулого, теперішнього і майбутнього.

І. Аверинцев С. Древнееврейская литература [Текст] / С. Аверинцев // История всемирной литературы : в 9-ти томах. — М. : Наука, 1983. — Т. 1. — С. 271–302.

2. Андрусів С. Характерологія українців: національний Космо-Психо-Логос [Текст] / С. Андрусів // Науковий збірник Українського Вільного Університету. Матеріали конференції «Нарід, нація, держава: Українське питання у європейському вимірі», Львів, травень 1993 року / гол. ред. і упоряд. А. Карась. — Мюнхен — Львів: Вид-во УВУ, 1995. — С. 132–136.
3. Ахиезер А. С. Диалектика урбанізації і міграції в Росії [Текст] / А. С. Ахиезер // Общественные науки и современность. — 2000. — № 1. — С. 78–89.
4. Бердяев Н. Судьба России: опыты по психологии войны и национальности [Текст] / Н. Бердяев. — М.: Мысль, 1990. — 212 с.
5. Бессонова С. С. Скифские погребальные комплексы как источник для реконструкции идеологических представлений [Текст] // Обряды и верования древнего населения Украины: сб. науч. тр. / С. С. Бессонова. — К.: Наук. думка, 1990. — С. 25–26.
6. Бичко А. К., Бичко І. В., Табачковський В. Г. Історія філософії [Текст] / А. К. Бичко, І. В. Бичко, В. Г. Табачковський. — К.: Либідь, 2001. — 408 с.
7. Бійчук Г. Особливості української ментальності: погляди етнопсихологів [Текст] / Г. Бійчук // Історія в школі. — 1997. — № 10–11. — С. 1–5.
8. Гачев Г. Д. Европейские образы Пространства и Времени [Текст] / Г. Д. Гачев // Культура, человек, картина мира / отв. ред. А. И. Арнольдов, Б. А. Кругликов. — М.: Наука, 1987. — С. 198–227.
9. Глазычев В. Слободизация страны Гардарики [Текст] / В. Глазычев // Инос. Хрестоматия нового российского самосознания (Москва). — 1995. — № 1. — С. 87.
10. Горький А. М. Две души [Текст] / А. М. Горький // Летопись. — 1915. — № 1. — С. 123–135.
11. Гринів О. Співвідношення християнського і національного ідеалів української людини в дослідженнях Володимира Янева [Текст] / О. Гринів // Народна творчість та етнографія. — 2000. — № 4. — С. 117–122.
12. Губко О. Прадавність української психології [Текст] / О. Губко // Учитель. — 1998. — № 11–12. — С. 44–51.
13. Гумилев Л. Н. Тысячелетие вокруг Каспия [Текст] / Л. Н. Гумилев. — М.: ТОО «Мишель и К°», 1993. — 336 с.
14. Гуцуляк О. Б. Про таємничу символіку писанки [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Писанка. — Верховина, 1994. — № 3(10). — С. 12.
15. Даниленко В. Стереотип, монотип, архетип у культурних моделях [Текст] / В. Даниленко // Слово і Час. — 1994. — № 1. — С. 55–59.
16. Дахній А. Й. Культурне відродження України в контексті європейської духовної традиції (Екзистенціальні мотиви в українській культурі) [Текст] / А. Й. Дахній // Проблеми державності та національно-культурне відродження України / відп. ред. В. П. Лисий. — Львів: Світ, 1993. — С. 9–16.
17. Донцов Д. Націоналізм [Текст] / Д. Донцов. — Лондон — Торонто: Укр. Видавничча Спілка; Ліга Визволення України, 1966. — 363 с.
18. Донченко О., Романенко Ю. Архетипи соціального життя і політика (глибинні регулятиви психополітичного повсякдення) [Текст] / О. Донченко, Ю. Романенко. — К.: Либідь, 2001. — 334 с.
19. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. [Текст]: в 30-тт. / Ф. М. Достоевский. — Л., 1984. — Т. 27. — С. 32–40.
20. Дугин А. Г. Основы геополитики: геополитическое будущее России [Текст] / А. Г. Дугин. — М.: Арктогея, 1997. — 408 с.
21. Дяченко М. В., Частник О. С. Простір і час у фольклорних світах: пам'ять генерацій [Текст] / М. В. Дяченко, О. С. Частник // Філософська думка. — 1999. — № 1–2. — С. 64–79.
22. Элиаде М. Священное и мирское [Текст] / М. Элиаде; перев. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. — М.: Изд-во МГУ, 1994. — 144 с.
23. Эпштейн М. Н. Учение Якова Абрамова в изложении его учеников [Текст] / М. Н. Эпштейн // Логос: Ленинградские международные чтения по философии культуры. — Л., 1991. — Кн. 1. Разум. Духовность. Традиции. — С. 211–254.
24. Королюк В. У истоков славянской общности [Текст] / В. Королюк // Изучение культур славянских народов / ред.-сост. В. Злыднев, Ю. Ритчук. — М.: Наука, 1987. — С. 14–20.
25. Костюк Г. Образотворець «времени лютого» [Текст] / Г. Костюк // Українське слово: хрестоматія української літератури та літературної критики ХХ ст. / упоряд. В. Яременко, Є. Федоренко; підгот. текст. В. Яременка; наук. ред. А. Погрібний. — К.: Рось, 1994. — Кн. 2. — С. 499–514.
26. Кримський С. Б. Дмитро Чижевський про національне визначення історико-філософського процесу в Україні [Текст] / С. Б. Кримський // Філософська думка. — 1998. — № 3. — С. 103–110.
27. Крупницький Б. Основні проблеми історії України [Текст] / Б. Крупницький. — Мюнхен: Вид-во УВУ, 1955. — 167 с.
28. Кульчицький О. Риси характерології українського народу [Текст] / О. Кульчицький // Енциклопедія українознавства: у 2-х тт. — Мюнхен — Нью-Йорк: Молоде життя, 1949. — Т. 2. — С. 713.
29. Липа Ю. Призначення України [Текст] / Ю. Липа; передм. В. Мороза. — Львів: Просвіта, 1992. — 270 с.
30. Лисяк-Рудницький І. Україна між Сходом і Заходом [Текст] / І. Лисяк-Рудницький // Народна творчість та етнографія. — 1996. — № 1. — С. 33–39.
31. Лімборський І. Сентиментальність та сентименталізм в українській культурі [Текст] / І. Лімборський // Вісник Академії Наук України. — 1994. — № 2. — С. 39–44.
32. Лосский Н. О. История русской философии [Текст] / Н. О. Лосский. — М.: Высш. шк., 1991. — 559 с.
33. Михальченко М., Самчук З. Україна доби межчасся: блиск та убозтво куртизанів [Текст] / М. Михальченко, З. Самчук. — Дрогобич: Відродження, 1998. — 288 с.
34. Менгес К. Г. Восточные элементы в «Слове о полку Игореве» [Текст] / К. Г. Менгес; перев. с англ., предисл. Р. Якобсона; отв. ред. А. Н. Кононов. — Ленинград: Наука, Ленинград. отд., 1979. — 266 с.
35. Москалец В. П. Психологічне обґрунтування української національної школи [Текст] / В. П. Москалец. — Львів: Світ, 1994. — 120 с.
36. Паїк В. Корінь безсмертної України і українського народу [Текст] / В. Паїк. — Львів: Червона Калина, 1995. — 237 с.
37. Парахонский Б. А. Язык культуры и генезис знания [Текст] / Б. А. Парахонский; отв. ред. П. Ф. Йолон. — К.: Наукова думка, 1988. — 211 с.
38. Продум М. Нація золотих комірів: психоінформаційна концепція України [Текст] / М. Продум. — Тернопіль: Мандрівець, 1994. — 157 с.
39. Розумний М. Національна ідея: етапи розвитку [Текст] / М. Розумний // Наука і суспільство. — 1996. — № 1–2. — С. 14–18, 72.
40. Сосновський М. Ідеологія «чинного націоналізму» Д. Донцова [Текст] / М. Сосновський // Націоналізм: антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. — К.: Смолоскип, 2000. — С. 386–446.
41. Стрижак О. С. Про що розповідають географічні назви [Текст] / О. С. Стрижак. — К.: Наук. думка, 1967. — 112 с.
42. Топоров В. Н., Мейлах М. В. Круг [Текст] / В. Н. Топоров, М. В. Мейлах // Мифы народов мира. — М.: Сов. энциклопедия, 1988. — Т. 2. — С. 10–19.
43. Ушинский К. Д. Сочинения [Текст]: в 11 тт. / К. Д. Ушинский. — М.: Изд-во АПН РСФСР, 1948. — Т. 1. — С. 107–108.

44. Хрущ О. Український характер: історико-культурні та геополітичні умови його формування [Текст] / О. Хрущ // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. — Івано-Франківськ : Вид-во Прикарпат. ун-ту, 1996. — Ч. 1. — С. 123–140.

45. Чижевський Д. Нариси історії філософії на Україні [Текст] / Д. Чижевський. — 3-те вид. — Брюссель — Мюнхен — Лондон — Нью-Йорк — Торонто : Вид-во СУМу, 1991. — 175 с.

46. Шаян В. Віра предків наших [Текст] / В. Шаян : Том 1. — Гамільтон (Канада) : Об'єднання Українців Рідної Віри, 1987. — 864 с.

47. Шлемкевич М. Душа і пісня [Текст] / М. Шлемкевич // Українська душа / відп. ред. В. Храмова. — К. : Фенікс, 1992. — С. 97–112.

48. Шоркін О. Д. Схеми універсумів: методологічний проект зв'язності культур [Текст] : автореф. дис. ... докт. філос. наук / О. Д. Шоркін. — К. : Вид-во КДУ, 1999. — 32 с.

49. Яковенко И. Цивилизация и варварство в истории России [Текст] / И. Яковенко // Общественные науки и современность. — 1995. — № 6. — С. 78–85.

50. Янів В. Проблема психологічного окциденталізму України [Текст] / В. Янів // Визвольний шлях. — 1965. — № 10. — С. 1042–1137.

51. Янів В. Протиставлення Сходу й Заходу з психологічного погляду [Текст] / В. Янів // Визвольний шлях. — 1953. — № 6–7. — С. 20–24.

52. Ятченко В. Замовляння та їх значення для вивчення ментальності українців [Текст] / В. Ятченко // Народна творчість та етнографія. — 1996. — № 1. — С. 15–21.

53. Тарадайко С. Ординська напасть [Електронний ресурс] / С. Тарадайко // Всесвіт. — 2013. — № 9–10. — С. 248–255. — Режим доступу: <http://www.meso Eurasia.org/archives/13326>.

Діалектика інтровертного та екстравертного початку буття українського етносу

Задаючись проблемою пошуку пояснення причин кризового становища сучасної України, як правило, «цапом-відбувайлом» стає притаманна українцям **ментальність** — «архетипна соціопсихологічна характеристика етносу» [32, с. 6], тобто сукупність готовності, настанов і наперед відданих переваг діяти, мислити та сприймати певним чином, «своєрідна соціокультурна програма напівусвідомленої, а тому значною мірою автоматизованої поведінки індивідів, груп, етносів» [35, с. 60]. Конкретніше — її **інтровертний** (варіанти: інтровертивний, інтроверсивний; від *ad intra* — «всередину») тип. Йому притаманна зосередженість особи на фактах і проблемах внутрішнього, особистісно-індивідуального світу [7, с. 94].

На думку психолога Я. Яреми, автора праці «Українська духовність в її культурно-історичних виявах» (*студія видана у збірнику «Перший Український Педагогічний Конгрес — 1935», Львів, Т-во «Рідна школа», 1938*) **інтровертність українського характеру** «...конкретно знаходить свій вислів у негативному відношенні до зовнішньої дійсності та в культурі цінностей та ідеалів (внутрішнього світу)» (*цит. за: [4, с. 107–108]*). Носіями цього типу ментальності були, на його думку, І. Вишенський, Г. Сковорода, М. Гоголь, Т. Шевченко. На Першому Українському педагогічному конгресі у Львові в 1935 р. **образом-символом України був названий саме Григорій Сковорода** — злидар у пошуках морального добра та естетичної краси, тобто **носії пасивно-утриманської надії на привнесення «дива-правди» ззовні (трансцендентального в іманентне)**. А отже, не дивно, що українці легко приймають проекти, які обіцяють «істинну правду», — марксистську концепцію, ліберал-капіталізм тощо.

Цю ж думку поділяють В. Янів [47] та І. Мірчук [48]. Аналогічне стверджував Ю. Бойко у праці «Основи українського націоналізму» (1951): «...Серед українців багато натур, замкнених в собі, самостійників. Таким був старець Гр. Сав. Сковорода, великий проповідник Іван Вишенський, такими були опозитивовані українські пасічники, що в тиші своєї пасіки зачитувалися латинськими текстами Вергілія, ...такими є, нарешті, Тичина з його залюбленням в «космічних оркестрах» [3, с. 47]. Також Д. Чижевський констатував, що характерною рисою психічної вдачі українців є нахил до «духовного усамітнення» [38, с. 22]. Для українця, пише А. Фурман, «...типовою є установка на перетворення себе, а не оточення, звідси перевага особистого над суспільним, тенденція до ситуативного утвердження власного Я і самоактуалізації; йому притаманні мрійливість та ніколи незавершене прагнення до правди, власної досконалості; він — індивідуаліст: хоче мати свій шмат землі, будинок, господарство тощо, а тому не любить підкорятися, принижує близькі авторитети, неспроможний створити свою владу, більше живе своїм духовним життям та увяленнями про реальний світ» [49, с. 50].

Відомий українознавець І. Мірчук у «Психологічних підставах окциденталізму» визначає **інтровертність українців** так: «...Українець — це інтровертивна людина, з сильним відчуттям свого «я» і бажанням самовияву назовні, яке прямування вирішує про приналежність українського народу до індивідуалістичного культурного циклу. Заглиблений у собі і маючи почуття гідності, він прямує до повалення всяких обмежень особистої свободи. Неохота коритися волі іншого йде так далеко, що нахил підпорядкуватися в українця з природи розвинений слабо (sic!!! — О. Г.). Ця остання властивість характеру ще більше поглибилася у результаті століть неволі, коли творчий спротив набирає прикмет чесноти» (цит. за: [2, с. 5]). Аналогічне стверджував і В. Янів (Янев) [37, с. 131], навіть сформулювавши такий афоризм: «В неволі опинилися ми тому, що надмірно любимо волю» (цит. за: [37, с. 132]). Цим пояснюють причину, чому Русь-Україна не прийняла з усім максималізмом новонаверненого (неофіта) основний принцип «візантизму» — домінування загального над індивідуальним, минулого над майбутнім. «...На авансцені історії України, — пише С. Кримський, — завжди були люди вільного ратного духу, «вогненні душі» козаків, степових лицарів... Ця стихія вільної самодіяльності особистості... живила і республіку козаків, і вольницю бурсаків, і вдачу «мандрованих дяків», й ініціативу громадян у містах, яким було надано магдебурзьке право» [15, с. 85].

Але поряд з індивідуалізмом, як зазначає Л. Орбан-Лембрик, інтровертивна за своєю психологічною суттю душа завжди шукала «соціального резонансу», розуміння, співчуття, контакту з найближчими, насамперед із родиною. Що самотніша, ізольованіша людина від зовнішніх реалій, то більше тепла і любові шукає серед своїх близьких, серед тих, кого любить [23, с. 70]. В українця домінуючим є об'єднання «одне з одним» виключно на «компліментарній», «еволюційно-почуттєвій» основі, бо, як зауважує В. Дем'яненко, велика чуттєвість при інтровертності «потребує контакту» [7, с. 95]. «...Велика почуттєвість навіть при інтровертизмі потребує контакту (українець не переносить самотності!), а до шукання контакту спонукає також охота самовияву... Цей вислів... змагає... до рівночасного звернення до кількох сфер. Звідси сполука слова і музики..., звідси бажання естетичного вислову, а отже уподобання мистецтва» [47, с. 536–537].

Відомий філософ О. фон Кульчицький у праці «Геопсихічний аспект у характерології української людини» вважав цю «елігійно-іделічну» рису унікати контактів із зовнішнім світом, залишатися в інтимній сфері, у дотичності до витонченого смаку (вияв чого — вишивки) саме проявом т. зв. «остійської раси» (22 % загалу, а 44 % становить «динарська раса», решту — «нордійська») [2, с. 2]. Власне носій «остійського», «інтровертного» типу «культурної людини» деякими спеціалістами з галузі культурології визначається як «прихований ніцшеанець» (що протистоїть «нордійському», «брутальному ніцшеанцеві»), або «покірливий варвар» (за К. Свасьяном), бо його варварство торкається виключно аспектів «особистого існування», «приватного життя» і, начебто, не приносить видимої шкоди людям, проте прийняті ним рі-

шення завжди впливають на стиль життя не лише навколишніх людей, а й цілого покоління [1, с. 8–9]. «Інтроверсивний індивідуалізм» пересічного українця, як резюмує І. Поліщук, «...має за підсумок егоцентризм, який призводить до знецінення власних авторитетів» [26, с. 87].

Інші дослідники пов'язують домінанту інтровертності не з расовою ознакою, а з самим духовно-душевним світовідчуттям українців: «...українці не є сонячною нацією дня. День з його буденністю, процвітаням, суєтою не є нашою стихією. Ми не є нацією глупої ночі. Ірраціональна дика ніч для нас теж чужа. Ми і є якраз нація «вечорова». Лірична краса вечора, поетичні сутінки (та останні промені денного світла. — О. Г.) — це сутність української душі» [33, с. 63]. Можливо, тому, що в ментальності українця панує саме «есхатологічна мрія» про «Горний Єрусалим», «...мрія про Великий Вечір є нічим іншим, як невизначним передчуттям Небесного Єрусалима» [52, с. 78].

Тут, вважаємо, слід зробити важливий відступ саме стосовно «вечорового» відчуття (та національних барв). Власне О. Шпенглер констатував: «...Блакитний і зелений кольори — барви неба, моря, родючої рівнини, тіней, південного полудня, вечора (виокремлення наше. — О. Г.) і віддалених гір. Це барви атмосфери, а не предметів. Вони холодні; вони знищують тілесність і викликають відчуття широти, далечі та безмежності... Блакитна фарба, настільки ж перспективна фарба, завжди перебуває у зв'язку з темрявою, безпросвітністю і чимось несправжнім. Вона не проникає, а заводить у далеч. Гете назвав її у своєму вченні про барви «чаруюче ніщо». Блакитна і зелена барви — трансцендентно-нечуттєві барви... Жовта і червона — античні барви матерії, близькості, тваринних почуттів..., кольори евклідівсько-аполлонівські — суть барви переднього плану, також в духовному плані, барви гамірної суспільності, базару, народних свят, наївної сліпої безпечності, античного розуму і сліпого випадку... Блакитний і зелений — фаустівські барви — барви усамітнення, піклування, пов'язаності теперішнього моменту з минулим і майбутнім, долі іманентного наперед визначення всесвіту» [40, с. 361–363].

Деякі дослідники віддають перевагу визначенню не «вечорова» ментальність, а «світла апокаліптичність» як «...передчуття позитивного завершення історії людства у новій якості. Світла апокаліптичність виступає першим архетипом української ідеї та її культури» [36, с. 30]. Пригадаймо, що у середньовіччі Апокаліпсис («виявлення», «розкриття») не носив виключно трагічного смислу — це було відчуття порога, за яким — радість, оновлення, відродження життя [13, с. 388].

Слушно підмітив І. Мірчук причину культивування в українському етносі інтровертності: «...Український народ — виразно селянський, який протягом століть втратив на користь сусідів провідну верству шляхти, а з різних історичних причин не зміг витворити в містах сильного власного міщанства. Теперішня інтелігенція... вийшла здебільшого із селян, а міський

елемент — робітник (так само, як і міщанин) — постав через приплив із села... Український селянин усією своєю історією врісся в ту землю, на якій він працює спредвіку, і в цьому органічному зв'язку із землею бачить свою найсильнішу зброю, за допомогою якої йому вдалося... закріпити свої позиції на призначеному йому долею просторі... Заселення Сибіру, східно-азіатських районів, Канади (США, Бразилії, Аргентини та ін. — О. Г.)... — все це підтверджує наші міркування. Що із цієї... інтимної сполуки зі «скибою» (землею. — О. Г.) мусило витворитися і відповідне психічне наставлення українців — це річ цілком зрозуміла» [17, с. 22–33].

Низка психоетнологів вважає, що «...глибинним джерелом індивідуалізму українського селянства є спільність української та індійської протокультур (виокремлення наше. — О. Г.), яка обумовлює формування інтровертного типу особистості, схильного більш до індивідуальних форм співжиття. У подальшому, з прийняттям елліно-візантійської православної версії християнства, орієнтованої на екзистенціальний індивідуалізм «внутрішньої людини», інтровертний тип особи, що прагне до самозаглибленого спокою, лише збагачується новим релігійно-світоглядним сприйняттям дійсності» [26, с. 86]. «Індуський психотип» визначається відсутністю історичної свідомості, наявності емоційної повноти, слабкості сили волі, відчуває ненависть до обмеження способу життя, любить незалежність, що надає індивідові аграрна культура [45, с. 26, 36]. Індус типову смутну монотонність буття природи відкриває в собі і через себе, внаслідок чого покірність та смирення можуть часом обернутися анархічною впертістю (в протистоянні смутній монотонності) та відмовою від емоцій, що приводить до міцної опори на традицію та тонкого історичного відчуття [45, с. 121–122].

М. Розумний в аналогічному дусі зауважує, що українці — «природні буддисти», що знаходять порятунком не в «катарсисі», а в «каталепсії»: «...Стороння спостережливість та індиферентність — це реакція безсилої перед світом і перед собою людини» [30, с. 48]. Деякі дослідники власне буддистським впливом пояснюють наявність позиції «дх'яні-мудра» на популярних в українському народі (XV–XIX ст.) «народних картинах» **козака Мамає з кобзою** (тільки з другої половини XIX ст. цей іконічний символ на стінах селянських хат змінює образ **Великого Кобзаря** — Тараса Шевченка) [5].

Думається, що тут причина не в «індійських» чи «монгольських» впливах (начебто територію України «патрулювали» приналежні до Золотої (Синьої) Орди буддисти-уйгури, прозвані місцевим населенням «чирикиси» — «люди армії», що в народній вимові набуло вигляду «черкаси»), а в іншому: «...Народ зберігає, сам того не розуміючи, залишки стародавніх традицій, що сягають... «передісторії», він виконує у певному сенсі функцію більш або менш «підсвідомої» колективної пам'яті, зміст котрої, зовсім очевидно, прийшло звідкись ще» (Рене Генон; цит. за: [6, с. 45]).

Ці **субісторичні факти (субстанцію)** в історії етносу іспанський філософ М. де Унамуно-і-Хуго назвав «інтраісторія», в той час як історичні факти є лише їх наслідком. Вони непроникні для розуму, але **відкриваються життєвому почуттю та фантазії**: «...Тож не випадково, — резюмує С. Кримський, — в авангардному мистецтві П. Пікассо несподівано для нього самого виникають паралелі з мистецтвом зачаклованих оленів Оріньяку, в символізмі поезії С. Маларме розкривається догомерівська поетика Вед, а у блуканнях героя Дж. Джойса вулицями Дубліна проступають схеми подорожей предків («тотемів». — О. Г.) у міфології австралійських аборигенів...» [15, с. 76].

Але якщо одні дослідники мають на увазі не якісь «духовні гени», а певні тенденції, які в різні епохи реалізуються образами [15, с. 78], то інші, навпаки, наголошують на «етнічному праспадкові», своєрідному «суперфакторі» — «духовній расі», «наборі базових етнічних архетипів» тощо. Останній розглядається як щось незмінне, неминуче, як «доля» певного етносу, і відповідно — слід лише з ним «узгодитися», увійти з ним в «резонанс».

Відповідно, програма порятунку для всієї нації інтровертами пропонується у напрямі **містичного звернення до глибин власної душі**, занурення людини в себе, щоб у внутрішньому прийти до прозріння, знайти єднання з природою (етносом, Богом, Всеохоплюючим, Єдиним «Я» — Атманом) без відчуття простору та часу.

«Буддистсько-інтровертному» світосприйняттю протистоїть «екстравертний містицизм» (за В. Т. Стейсом, автором «Містицизму та філософії», Лондон, 1960), де **активна діяльність особи спрямована назовні (ad extra)** — на утвердженні особистості у соціумі та природі, навіть на постанні «над» ними. «Екстравертному містицизму» притаманні такі моменти: 1) всі феноменальні об'єкти сприймаються як щось єдине, вони зберігають якісь феноменальні ознаки, але при цьому сприймаються як тожні або як закорінені у перебуваючій в їхній основі єдності; 2) світ, що сприймається, постає як живий, свідомий або як закорінений у всеохоплюючому житті та свідомості [11, с. 129, 131–132].

Власне етнопсихологи відносять **інтровертність** до т. зв. «азіатського первня (кореня)» того чи іншого етнонаціонального характеру (ментальності), а «екстравертність» — до «європейського» [9, с. 83].

Але як тоді бути з японською моделлю світосприйняття, яку відносить О. Шелестова [39] до «неантропоцентричного (екстравертованого) гуманізму»? Тут слід констатувати, що, виходячи з дихотомії М. Арнольда (автор «Культури та анархії», 1869) та О. Шпенглера (автор «Занепаду Європи», 1918–1922) «місто — село», «цивілізація — культура», можна було б говорити слідом за В. Пахаренком [25, с. 11] про те, що перша є носієм **екстравертного психологічного типу**, а друга — **інтровертного**, а

саме: «...У культурної людини енергія спрямована всередину, у цивілізовану — назовні» [40, с. 54].

Українські націоналісти Резистансу 20–50-х рр. ХХ ст. саме **навмисно («спеціально»)** культивували **екстравертованість із метою вивести інтровертну українську ментальність на «нові перспективи»**: «...Така спрямованість космологічного пошуку найбільш характерна для консерватизму (І. Мірчук, В. Липинський) та націоналізму (З. Коссака, О. Бабій, Д. Віконська). На інтуїтивно-обазному рівні такий тип мислення набуває форми споріднення з природою і прагнення досягнути її гармонію. Витворюється своєрідний світогляд... ідея живого Всесвіту, з котрим людина може й повинна жити у гармонії і який для людини ототожнюється з навколишньою природою... Утверджується ідея організмичності» [8, с. 8]. Це ж визначав і Ю. Бойко: «...Націоналізм шукає гармонії світу і гармонії людини в ньому, шукає втраченої від гелленістичних часів синтетичної мудрости. Клясицизм Ольжича, Маланюкові шукання візії, в якій єднались би правічна гелленістична традиція української культури із римською державною бронзою, не є випадковими, а виражають спроби внутрішньою істотою інстинкту, інтуїції схопити ество світу, що має прийти. Всі основні складники розуміння дійсности переорієнтуються, найпильніше переглядаються. Людина... стає в центрі уваги. Всі елементи її душі важливі, але йдеться про реабілітацію тих, значення яких перекреслив матеріалістичний вік ХІХ-ий» (цит. за: [22, с. 138]).

Сучасний український етнопсихолог Миро Продум (він же — І. Каганець, редактор журналу «Перехід-IV») точніше **визначає психотип українця** (та італійця) як **«етико-інтуїтивний інтроверт»** (псевдоніми — «Доктор Ватсон», «Миротворець») [28, с. 33, 37–38, 51–54, 63; 29, с. 55], а також зауважує, що найкращим було б «культивування» в українцях **притаманної лицарям (козакам, кшатріям) «логіко-сенсорної екстравертності»** (соціологічні псевдоніми — «Шерлок Холмс», «Адміністратор») [28, с. 56, 63; 29, с. 57], «сумісної» («компліментарної») з вищенаведеним типом інтровертності. Зокрема, на думку П. Гнатенка, такими проявами **«екстравертивного способу життя»** є численні економічні, політичні та культурні зв'язки України з іншими країнами, постійна міграція населення як із країни, так і назад, оптимізм і життєрадісність українців тощо [12, с. 65].

Також деякі дослідники вважають за доцільне говорити про те, що **немає «чисто інтровертних» та «чисто екстравертних» етносів**. А той чи інший психотип проявляється в одного етносу в різні історичні періоди, **діалектично взаємодіючи один з одним як принципи «їнь-ян» («ха-гха»)**, та внаслідок цієї взаємодії розвивається етнос. В сучасній педагогічній думці навіть допускається поняття **«виховання української ментальності»** з метою утвердження позитивних національних прикмет із одночасним послабленням, корекцією негативних національних рис.

Але таке ігнорування інтровертності і «навмисне впровадження» екстравертного психотипу неодмінно призведе до все того ж феномену «відступниц-

тва», що, як правило, проявиться щонайперше у мовній галузі, бо відбудеться **втеча від «внутрішньої форми національної мови»** (вужче — «внутрішньої форми слова»), яка, за В. фон Гумбольдтом, розуміється як «...той постійний та гомогенний елемент у діяльності розуму, котрий піднімає артикульований звук до вираження думки» [50, с. 43]. В. фон Гумбольдт бачив у мові **«самовільну еманацию духа» даного народу**, силу, що формує його мислення і розкриває творчий дух та інтелектуальну діяльність даного народу через внутрішню форму його мови.

Можливо, з метою **«гри на випередження»** й пропонується новий варіант правопису, значно, у порівнянні з попередніми його редакціями, віддаленого від російської мовленнєвої традиції.

Але **ситуація драматичніша** саме в тому, що потенційні вершители «переходу» до іншого психотипу вже обрали знаряддям для цього російську мову, активно впроваджуючи образ українця як «малороса — слугаки імперії».

Тому порятунком у цій дихотомічній мовній ситуації може стати, як на нас, наприклад, **«болгарський феномен»**, коли, натужно відкараскуючись від свого потурнацтва (те, що болгари саме слов'яни, а не лише підступно наверхні греками-візантійцями у мову рабів-слов'ян тюркські племена, що офіційно проголошувалося Оттоманською Портою, відкрив їм на початку ХІХ ст. українець із Закарпаття, професор Московського університету Юрій Гуца-Венелін), болгари стрімко **увірвалися не в «слов'янофонний світ» братів і визволителів росіян і сербів, а у «франкофонний світ»** (та ще й закликали на царський престол «варяга» — представника германської династії).

Деякі дослідники ставлять знак рівності між, з одного боку, **«екстравертністю» та «фаустівським складом душі»** [27] (пор. зі словами Ж. Балансьє: «...Фаустівська ідея — це ідея сили, яка постійно змагається з перешкодами; боротьба стає самою суттю життя; без неї персональне існування втрачає сенс і може претендувати лише на найбуденніші цінності; людина фаустівського гарту формується у борні, і її прагнення не знають кордонів, вони безмежні. З появою прометеївської ідеї — тієї, яка обслуговувала суспільства, пройняті духом підприємництва та збагачення, — наголос було зроблено на спроможності людини колективно визволитися з-під гніту, й насамперед з-під гніту богів, спроможності опанувати й заволодіти світом завдяки власній винахідливості, технічним удосконаленням та мистецтву» (цит. за: [31, с. 412]) та, з другого боку, **«інтровертністю» й «аполлонічним першоначалом»** (символ осяйного Аполлона — промінь, що пронизує також і глибини власної душі людини, а отже, не дивно, що на його храмі були вивішені слова «Пізнай самого себе»).

Саме **«аполлонічність»** («Інше», за Ф. І. фон Рінтіленом та Е. Левінасом) пригнічувалася, **заганялася у царину «безсвідомого» сучасної європейської цивілізації, але на часі «вмирання» самої «фаустівської душі» вона з усією силою проривається назовні: як у формі «інтровертного містицизму»** (квазінеоведантизм, крішнаїзм, неосуфізм, неодаосизм, «західний дзен», ньо-

ейдж тощо), так і «гіперреалізму» — повернення до дійсного сприйняття, не переобтяженого жодними оцінками та думками, тобто до «речей-у-собі», дивитися на речі так, як це було у дитинстві. За О. Шпенглером, прояви «аполлонічного» — це «символи протязності», як-от: концепція абсолютного світового простору Ньютонівської фізики, внутрішній вигляд готичних соборів або магометанських мечетей, атмосферична безмежність картин Рембрандта або їх повторення у тьмяному світлі звуків Бетховенових квартетів, або правильні багатогранники Евкліда, скульптури Парфенона або піраміди Єгипту, нірвана Будди, ретельний розпорядок придворних звичаїв при Сезотрісі, Юстиніані I та Людовіку XIV, або ідея божества у Гомера, Плотіна, Данте, або енергія сучасної техніки, що охоплює земну кулю, перемагає простір, тощо [40, с. 128, 130]. «...Естетика і логіка сходу не пробивають, а обтікають перепони», — пише Г. Померанц [46, с. 41].

Генеza «аполлонічності», за іспанським культурологом К. Палья, автором праці «Сексуальні маски: мистецтво і декаданс від Нефертіті до Емілії Дікінсон», йде не з античної Греції, а зі стародавнього Єгипту, де «вміли жити очима»: «...Єгиптяни першими помітили, що у нерозчленованій єдності, у свавільному, все у собі нерозрізняваному вміщуючому животі матері-природи можна розрізнити чіткі лінії, можна їх провести. Краси немає у природі, її викремлює, вихоплює, вириває агресивне людське — західне — око. Єгиптяни відкрили існування ліній та країв у безмежності і безкінечності Великої Матері... Єгиптяни у своїх кам'яних спорудах досягали ефекту ковзання ока по поверхні. Це й було принциповою перемогою над природою... Глибина, внутрішнє життя було залишене природі, хтонічним її безодням, у котрих бродять і бродять кровожерливі матері... Око Аполлона взяло верх над окривавленим ротом хижачки-природи — Персей перемиг Медузу... Західна культура, — говорить далі Палья, — у фундаментальних своїх маніфестаціях залишається культурою ока, а не слова (останнє притаманне «західній цивілізації». — О. Г.). В ній досі йде боротьба Єгипту і Греції з іудео-християнською традицією, що нав'язала заходові словесну модель культури». Цікаво, що у наскрізь християнізованому Середньовіччі Палья знаходить яскравий язичницький стильовий релікт: лати рицарів, що аполлонічно відокремлюють, обмежують та огранюють індивідуальність. «Рішучий реванш було взято культурним язичництвом у ХХ столітті, з появою кіно. Голлівуд — язичницьке капище, принципове подолання християнської заглибленої духовності і душевності (християнство стоїть на принципі «покаяння», в той час як язичництво на гностичному принципі «пізнай себе». — О. Г.). Промінь кінопроектора, що пронизує темний зал (аналог «хтонічних» глибин), — це стріла Аполлона» [24, с. 242–243].

Пояснення, чому саме в Єгипті постав принцип «аполлонічності», можна знайти у дослідженні етнологів К. Харлера, який виявив, що в австралійських аборигенів зорова пам'ять на 50 % гірша, ніж у представників білої раси. Зумовлено це тим, що частина мозку, що обробляє візуальну інформацію, на 25 % більша, ніж у білих. Цей феномен пояснюється на основі особливості еволюційного розвитку етносів. Протягом 80 тисяч років люди-

на змушена була шукати дорогу в пустелях, запам'ятовувати місця криниць серед пісків, точно визначати місця ліжбищ тварин. За 80 тисяч років за природного відбору виживали тільки ті, хто володів кращою зоровою пам'яттю [20].

Російський лінгвіст М. Маковський зазначає, що у первісної людини переважають зорові відчуття, вона бачить зовнішні предмети. Сприймаючи їх, вона відтворює їх заново, мимоволі перекомбінуюючи їхні окремі елементи, змінюючи одну рису за рахунок іншої, зміщуючи масштаби, пов'язуючи їх новими з'єднаннями, даючи їм новий зміст. Але на відміну від сновидіння, сприйняття первісної людини, хай як формально вони пов'язані із зоровою предметністю, організуються специфічно закономірно з її міфотворчим мисленням. Вони розташовуються антикаузально та спрямовуються своєрідним змістом, продиктованим особливими здібностями світовідчуття стосовно простору, причини, часу тощо. Світ, видимий первісною людиною, заново створюється її суб'єктивною свідомістю як друге самостійне об'єктивне буття, котре відтепер починає суперечливо жити поряд із реальною, не поміченою свідомістю дійсністю [44, с. 18].

Зрештою, резюмував О. Шпенглер, все людське мислення — це «мислення ока», всі наші поняття виводяться із зору, а вся логіка — це «уявлюваний світ світла» [41, с. 14]. Тобто віддається перевага знанню як доха («видимість», «самоочевидність») над знанням як episteme («те, що приховується від поверхового погляду», «те, що воістину так»). Якщо, ще за Сократом, наявність останнього забезпечує успіх у царині праксису, то перше долає перетворення людини на картезіанський «суб'єкт», людину, дистанційовану від світу і від самої себе, і цим подоланням, начебто, повертає її у симпраксис (а в дійсності — у царину «за-буття» себе в анонімному das Man).

Інтровертній «культурі зору» давніх Європи та Єгипту (її ще можна визначити як «драконічну» культуру, від давньогрец. drakon — «змія» < drako — «бачити»), протистоїть екстравертна «культура слова (слуху)» іудео-сирійсько-християнської традиції. Автор книги «Життя і смерть образу» Р. Дебре означає ці типи культури як «культуру відстані» (зокрема, релігійної та соціальної) та «культури звуку» (де сприйняття «діонісійське» — слухач і звук — стають одним цілим), що, проте, більш «архаїчна», ніж перша [42, с. 24].

Нейрофізіологи вважають, що причина полягає в тому, що у представників певних етносів домінують стають та чи інша півкуля головного мозку: ліва півкуля відповідає за мовні процеси та рухи правої руки (і вважається домінують), а права півкуля відповідає за образне сприйняття предметів, людей, певних дій, і 90 % всієї нової інформації людина отримує за допомогою зорового каналу. Японський спеціаліст із акустичної неврології Цунода Таданобу внаслідок ретельних спостережень виявив, що ліва («логічна») півкуля головного мозку «чує» голосні звуки та музику. Він приписує цю незвичну властивість впливові японської мови, в котрій голосні

несуть семантичне навантаження, відіграють важливішу роль, ніж в індоєвропейських та особливо у хаміто-семітських (давньоєгипетська, арабська, єврейська, фінікійська, асирійська) мовах. В японській мові дуже багато ониматопей, більш безпосередніх та емоційних, ніж у французькій, де вони набули морфологічних та синтаксичних функцій. Завдяки здібностям своєї лівої півкулі японці, читаючи або чуючи такі слова, як «горо-горо» (грим), «піка-піка» (блискавка), «дза-дза» (злива), «го-го» (вітер), не лише уявляють, а й відчують бурю, «включаються» у неї. Крики тварин, спів птахів та інші звуки природи сприймаються японцем на неврологічному рівні лівою півкулею, тоді як у західної людини вони не вторгуються у логічну роботу цієї півкулі [46].

Той факт, що чим інтелектуальніша культура, то менше у ній безпосереднього споглядання (тобто спрямованості назовні), спонукає до висновку, що «розумові вправи» спричинюють «зсув» до абсолютизації інтровертності, що фатальним чином закладено у самій «культурі зору»: «...Природничі науки виникли тільки у зв'язку з тим, що уявлення, котре людина собі склала про природу, перестало її задовільняти, що вона все продовжувала вдвлятися у природу в усіх її деталях» [34, с. 386]. Частково ситуацію «рятуює» винахід Гутенберга, бо внаслідок появи книгодрукування, за Г. Маклюеном, візуальна сенсорна система сприйняття світу знову завойовує панівне місце, витісняючи аудіо-тактильну. В «Гутенберговій галактиці» люди читають мовчки і пасивно [43, с. 250], «...типографія містить у собі риси подібності кіно так само, як читання друкованих знаків змушує читача виступати в ролі кінопроектора. Він «прокручує» перед очима серії друкованих букв зі швидкістю, що збігається з авторською уявою про рух» [43, с. 124]. В принципі, не дивно, що винахідниками книгодрукування стали представники візуальної (ієрогліфічної) культури Китаю, з не менш розвиненою аудіокультурою (музика та тональність мови).

Остаточо «збалансовує» аудіовізуальну сенсоріку виникнення «електронної галактики» (телебачення, комп'ютер) [43, с. 19]. В еру електроніки, як зазначає М. Овчаренко, людство повернулося у свій первісний природний стан, до «світового села», до міфів. Так само, як колись кожен член племені легко міг почути свого вождя, сьогодні, завдяки електронним засобам комунікації, голоси всього світу приходять до людей одночасно. Г. Маклюєн пророкує «ретрайбализацію» суспільства в епоху телебачення, тобто повернення людини в акустичний простір [21, с. 279]. Ось наслідок: якщо європейська дитина перебуває в абстрактній візуальній технології простору і часу, де події відбуваються послідовно в одній площині, а африканська дитина оточена умовним магічним світлом усного слова та звуку («...африканські тубільці живуть виключно у світі звуку, прямо і безпосередньо зверненого до слухача, в той час як західний європеець значно більшою мірою живе у візуальному світі, котрий в цілому повністю індиферентний у стосунку до нього» [53, с. 30]), то аудіовізуальна культура епохи Постмодерну переводить сучасну людину в «нову діалектичну якість» буття.

Поряд із цією тенденцією врівноваження екстравертності — інтровертності, візуально-акустичної сенсоріки, існує позиція «абсолютного» повернення в царину інтровертності, у «зону акустики» — до «світу музики» («...тільки музика може мовби вивести нас із світу, зламати сталеві пута володарювання світла та навіяти на нас солодку оману, що начебто ми доторкнулися до останньої таємниці душі» [41, с. 14]), а то й до «світу без слів»: «...Зникає навіть людське мовлення, як нагадала нам нещодавно репортерка з «Монд»... Вечірка була влаштована на тлі індустріального пейзажу, у приміщенні величезного покинутого складу, котрий, за словами журналістки, «був схожий на паперть Собору Паризької Богоматері під час середньовічних нічних ігрищ». Три тисячі танцівників розігравалися там «під керівництвом ді-джеїв, під супервібрації, доступні для всіх, бо вони не потребують слів». У наш час не потребувати слів — це достойність... Гіперфестивна система... з недовірою ставиться до живої мови, бо вона важко піддається контролю, може нести брехню або принаймні звучати двозначно» [19, с. 229]. Звідси й потяг до «німотних» культур (необуддизм, неосуфізм, ісіхазм) та однозначних молитовних доктрин (православна ортодоксія, ісламський фундаменталізм, крішнаїзм, тантра-йога, бон-по).

Проте у порівнянні з аудіовізуальною сенсорікою (зором і слухом як «чуттями-теоретиками», за К. Марксом) досі ігнорувалася така складова сенсоріки як нюхова (рос. «обоняние»). Вона здатна теж, як стверджує С. Корчова-Тюріна, «...сприяти трансляції і транспорту культурних смислів» [14, с. 1]. У сучасній цивілізації нюхова сенсоріка відсунута на другий план візуалізованою, що, можливо, знайшло символічне відображення у міфі про перемогу Аполлона над Тіфоном (в сенсі паралелі єгипетському міфів про перемогу Гора, «Ока» бога Ра, над Сетом, богом вітру) та встановлення доміанти Аполлона над Дельфійським оракулом, розташованим над ущелиною, з якої виходили галюциногенні випари (тобто місце шаманського камлання). Зрештою, у слов'янських казках «тіфоноїдний» персонаж (Змій) довідується про присутність суперника за допомогою нюху («руським духом тхне»), а в європейській казці навпаки — персонаж (Вовк), щоб його не видав запах (пор. із приказками: «дивиться лисом, тхне вовком», «вовк у овечій шкурі»), бо сам так щонайперше сприймає світ, ховається у людську постіль, але його впізнають візуально («Чому в тебе такі великі зуби?»).

Маргінальність нюху, «культури аромату» зумовлена саме відсутністю відповідного виду мистецтва, пов'язаного з нюхом (можливо, його зачатки існували в первісних мисливських суспільствах, а також, згідно з твердженнями езотерично стурбованих дослідників, — у таємничих ашрамах подвижників містичної Шамбали), у візуальному чи звуковому ряді запах неодмінно «добудовується» реципієнтом, він — «відсутня присутність» (в той час як «симулякр» — «присутня відсутність», копія з ніколи не існуючого оригіналу), а також тим, що нюхо-смаковий принцип шаманізму був переможений аудіовізуальним (діонісійно-аполлонічним) принципом генотейзму. Аналогічно, нюх і смак

(міродіальна культура) свого часу відтіснили дотик (тактильну культуру), що представляє принцип «анімізму», який постулює реальну відмінність між тілом і душею, бо наявність тіла не є істотною властивістю суб'єкта, він цілком може уявити і навіть «реалізує» у сні своє існування без тіла. Але усвідомлення себе як тіла є фундаментальною ознакою виокремлення людиною себе самої від тваринного світу (принаймні тотемічно). Це також призводить до нещасної, розірваної свідомості (усвідомлення розриву між свідомістю і тілом), внаслідок чого тіло сприймається як фальшиве, амбівалентне, *illusoire*. Частково ця травма знімається візуальною культурою, абсолютизація якої, однак, теж призводить до трагічності (міф про Нарциса).

Тут слід згадати позицію Г. В. Ф. Гегеля, за якою такі **сенсорні властивості, як зір та слух**, є «зображеннями» такого «моменту поняття» як «фізична ідеальність», в той час як **нюх і смак** — «реального розрізнення», а **дотик** («осязание») — «тотальністю всього земного» [16, с. 325]. Всі вони, перефразовуючи М. Хайдеггера, є не суб'єктивними відчуттями, бо «приходять» поза волею людини, вони — «ключі» до всього буття у світі, що відкриває його у найбільш фундаментальних рисах [18, с. 54]. На думку представників філософії інтегрального традиціоналізму (Р. Генон, Ю. Евола, А. Фальчі, А. Такер та ін.) в епоху «золотого віку» («сатья-юга») існував єдиний тип людей — **каста хамса** (ханса; «лебідь»), яка володіла таємницею цих «ключів до всього буття», але наступна деградація людства позбавила нас цього дару.

«...І тут, — погоджуємося зі словами І. Мірчука, — виринає перед українським народом роль світового масштабу, а саме — повернення цієї світової гармонії, згоди між одиницею та її оточенням як підстави подальшого розвитку культури» [17, 26]. А саме: «...має бути повернена вся багатогранна система української культури, тобто правдива віра українського міту» [10, с. 77] з його інтимною діалектикою людини та природи, діалектикою екстравертного та інтровертного начал буття етносу.

1. Бикова М. В. Біля джерел модерністської концепції особистості в російській літературі кінця XIX — початку XX століть (Ніцшеанські мотиви та «культурний герой») [Текст] : автореф. дис. ... канд. філолог. наук / М. В. Бикова. — К. : Вид-во ІЛ НАНУ, 2000. — 16 с.
2. Бійчук Г. Особливості української ментальності: погляди етнопсихологів [Текст] / Г. Бійчук // Історія в школі (Київ). — 1997. — № 10–11. — С. 1–5.
3. Бойко Ю. Шлях нації [Текст] / Ю. Бойко. — Париж — Київ — Львів : Українське Слово, 1992. — 126 с.
4. Гринів О. Національно-духовне відродження: історія і сучасні проблеми [Текст] : лекції для священників УГКЦ / О. Гринів. — Львів : Месіонер, 1995. — 223 с.
5. Гуцуляк О. Інтраісторична реальність України [Текст] / О. Гуцуляк // Голос нації (Львів). — 1995. — № 24(113). — С. 7.
6. Демин В. Н. Тайни русского народа. В поисках истоков Руси [Текст] / В. Н. Демин. — М. : Веч, 1997. — 560 с.
7. Дем'яненко В. Ментальні характеристики політичної свідомості українців [Текст] / В. Дем'яненко // Людина і політика. — 2001. — № 1. — С. 93–100.

8. Дичковська Г. О. Історіософські основи українського національно-визвольного руху 20–50-х рр. XX століття [Текст] : автореф. дис. ... канд. філос. наук / Г. О. Дичковська. — К. : Вид-во КНУ, 1998. — 18 с.

9. Донченко О., Романенко Ю. Архетипи соціального життя і політика (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення) [Текст] / О. Донченко, Ю. Романенко. — К. : Либідь, 2001. — 334 с.

10. Квіт С. Нова літературна дискусія? [Текст] / С. Квіт // Українські проблеми (Київ). — 1994. — № 3. — С. 76–78.

11. Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии [Текст] / Ю. А. Кимелев. — М. : Мысль, 1989. — 286 с.

12. Коломінський Н. Л., Львовичкіна А. М. Етнопсихологія українців [Текст] / Н. Л. Коломінський, А. М. Львовичкіна // Україна на зламі тисячоліть: історичний екскурс, проблеми, тенденції та перспективи / за заг. ред. Г. В. Щокіна, М. Ф. Головатого ; автор. передмови Володимир, Митрополит Київський і всієї України. — К. : МАУП, 2000. — С. 59–76.

13. Корнієнко Н. М. Ціннісні орієнтації і картини світу у сучасній українській художній культурі: 80–90-ті роки [Текст] / Н. М. Корнієнко // Українська художня культура / за ред. І. Ф. Ляшенка. — К. : Либідь, 1996. — С. 365–389.

14. Корчова-Тюріна С. М. Проблема маргінальних форм в європейській культурній сенсорії [Текст] : автореф. дис. ... канд. філос. наук / С. М. Корчова-Тюріна. — Харків : Вид-во ХНУ, 2001. — 18 с.

15. Кримський С. Б. Архетипи української культури [Текст] / С. Б. Кримський // Вісник НАНУ (Київ). — 1998. — № 7–8. — С. 74–87.

16. Кузнецов В. Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII — начала XIX века [Текст] / В. Н. Кузнецов. — М. : Высш. школа, 1989. — 480 с.

17. Мірчук І. Світогляд українського народу [Текст] / І. Мірчук // Народна творчість та етнографія (Київ). — 1996. — № 1. — С. 22–33.

18. Москалець В. П. Психологічне обґрунтування української національної школи [Текст] / В. П. Москалець. — Львів : Світ, 1994. — 120 с.

19. Мюр Э. Ф. После Истории: фрагмент книги [Текст] / Э. Ф. Мюр ; пер. с франц. // Иностранная литература (Москва). — 2001. — № 4. — С. 224–241.

20. Наука и религия (Москва) [Текст]. — 2001. — № 8. — С. 49.

21. Овчаренко Н. Ф. «Теория коммуникации» Г. М. Маклюэна и ее литературоведческий аспект [Текст] / Н. Ф. Овчаренко // Элитарные представления об искусстве и современный мир / отв. ред. Д. В. Затонский. — К. : Наук. думка, 1980. — С. 274–298.

22. Олексюк В. До проблем доби обману мудрости [Текст] : збірка філософічних студій / В. Олексюк ; вступ Г. Лужницького. — Чикаго : УКАО «Обнова», 1975. — 182 с.

23. Парамонов Б. Конец стиля [Текст] / Б. Парамонов. — М. : Аграф ; СПб. : Алетей, 1999. — 464 с.

24. Пахаренко В. Поєдинок з Левіафаном. Міт і псевдоміт в українській літературі 20-х років [Текст] / В. Пахаренко // Українська мова та література (Київ). — 1999. — № 25–28. — С. 1–3.

25. Поліщук І. Ментальність українства: політичний аспект [Текст] / І. Поліщук // Людина і політика (Київ). — 2001. — № 1. — С. 86–92.

26. Попович М. Фаустівський дух [Текст] / М. Попович // Вісник НАНУ (Київ). — 2000. — № 4. — С. 51–57.

27. Продум М. Нація золотих комірців: психоінформаційна концепція України [Текст] / М. Продум. — Тернопіль : Мандрівець, 1994. — 157 с.

28. Продум М. Структура українського характеру [Текст] / М. Продум // Перехід — IV (Київ). — 2000. — № 1(3). — С. 51–58.

29. Розумний М. Справа честі. Алгоритми національного самоопанування [Текст] : політичні есе / М. Розумний. — К. : Смолоскип, 1995. — 72 с.

30. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей. Панорама новітньої науки [Текст] / Ж. Рюс ; з франц. — К. : Основи, 1998. — 669 с.
31. Старовойт І. С. Західноєвропейська та українська ментальності: збіг і своєрідності. Філософсько-історичний аналіз [Текст] : автореф. дис. ... докт. філос. наук / І. С. Старовойт. — К. : ІФ НАНУ, 1997. — 31 с.
32. Таран С. Довгий ранок української дежавності [Текст] / С. Таран // Розбудова держави (Київ). — 1992. — № 1. — С. 63.
33. Фейербах Л. История философии [Текст] : собр. произв. в 3-х тт. / Л. Фейербах ; пер. с нем., под общ. ред. М. М. Григорьяна. — М. : Мысль, 1967. — Т. 3. — 486 с.
34. Феномен нації: основи життєдіяльності [Текст] / за ред. Б. В. Попова. — К. : Знання ; КОО, 1998. — 264 с.
35. Хамітов Н. В. Україна: національна міфологія та національна ідея [Текст] / Н. В. Хамітов // Розбудова держави (Київ). — 1994. — № 1. — С. 29-31.
36. Хрущ О. Український характер: історико-культурні та геополітичні умови його формування [Текст] / О. Хрущ // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. — Івано-Франківськ : Вид-во Прикарпатського ун-ту, 1996. — Ч. 1. — С. 123-140.
37. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні [Текст] / Д. Чижевський. — К. : Орій, 1992. — 230 с.
38. Шелестова О. М. Про японську неантропоцентричну (екстравертовану) модель гуманізму [Текст] / О. М. Шелестова // Проблеми філософії : респ. міжвідомч. наук. зб. — К. : Либідь, 1991. — Вип. 87. — С. 51-55.
39. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории [Текст]. Т. 1. : Образ и действительность / О. Шпенглер ; пер. с нем., авт. коммент. Ю. П. Бубенков, А. П. Дубнов. — Минск : ООО «Попурри», 1998. — 688 с.
40. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории [Текст]. Т. 2. : Всемирно-исторические перспективы / О. Шпенглер ; пер. с нем., науч. ред. О. Н. Шларага. — Минск : ООО «Попурри», 1998. — 720 с.
41. Юнан С. Око та образ [Текст] / С. Юнан // Кур'єр ЮНЕСКО. — 1993. — № 9-10. — С. 21-26.
42. McLuhan M. The Gutenberg Galaxy [Текст] / M. McLuhan. — Toronto : Univ. of Toronto Press, 1962. — 301 p.
43. Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов [Текст] / М. М. Маковский. — М. : ГИЦ «Владос», 1996. — 415 с.
44. Watsuji Tetsuro. Climate and Culture [Текст] : a philos. study / Tetsuro Watsuji ; transl. by G. Bownas. — Tokyo : Hokuseido Press, 1971. — IX. — 235 p.
45. Berque O. Vivre l'espace au Japon [Текст] / O. Berque. — Paris : Presses Liv. de France, 1982. — 222 p.
46. Померанц Г. С. С птичьего полета и в упор [Текст] / Г. С. Померанц // Мировое дерево (Arbor Mundi). — 1992. — № 1. — С. 41.
47. Янів В. Українська духовність у поетичній візії Шевченка [Текст] / В. Янів // Записки НТШ. Т. CLXIX : Збірник на пошану Зенона Кузеля: праці філологічної та історично-філософської секцій / за ред. В. Янева. — Париж — Нью-Йорк — Мюнхен — Торонто — Сідней : НТШ, 1962. — С. 506-537.
48. Mirchuk I. Tolstoi und Skovoroda, zwei nationale Typen [Текст] / I. Mirchuk // Abhandlungen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Instituts. — 1929. — Bd. II. — S. 24-51.
49. Фурман А. Психокультура української ментальності [Текст] / А. Фурман. — Тернопіль : Економічна думка, 2002. — 131 с.
50. Humboldt W. von. Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts [Текст] / W. von Humboldt // Humboldt W. von. Gesam. Werke. — Berlin, 1848. — B. VII. — S. 43.
51. Киричук О. І. Виховний ідеал у контексті української ментальності [Текст] / О. І. Киричук // Нові технології навчання : науково-методичний збірник. — К. : ІЗМН, 1997. — Вип. 19. — С. 11-16.
52. Сузнель А. де. Символіка людського тіла [Текст] / А. де Сузнель ; пер. з франц. — К. : Знання-Пресс, 2003. — 566 с.
53. Мак-Люэн М. Галактика Гутенберга. Сотворение человека печатной культуры [Текст] / М. Мак-Люэн ; пер. с англ. — К. : Ника-Центр, 2004. — 432 с.

Український солярний космізм

Для боротьби з силами хаосу, з «духом Руїни», що поганьбив національні цінності, багато українських мислителів зауважують, що **національну ідею треба шукати на рівні культури**. Вона «розлита» в культурі й становить собою її життєву систему, що «...має бути повернена вся багатогранна система української культури, тобто правдива віра українського міту» [1, с. 77].

Те саме, говорячи про оздоровлення всієї людської цивілізації, декларував художник і мислитель Микола Реріх, витлумачуючи поняття «культура» на основі санскриту як «культ-ура» — **поклоніння Світлу**. У своєму вченні «Жива Етика» М. Реріх визначав, що «...Серце, це сонце організму, є зосередження психічної енергії... Прекрасне відчуття серця як сонця сонць всесвіту» [41, с. 2]. І далі: «...Сонце є серце системи, також серце людини є сонце організму. Багато сонць-сердець, і всесвіт утворює систему сердець, тому культ Світла є культ Серця. Зрозуміти це узагальнено — означає залишити серце в холоді. Але щойно світло сонця-серця стає життям, потреба тепла засяє як істинне сонце... Можна вважати ритм серця як ритм життя. Вчення про Серце світле, мов сонце, і тепло серця поспішає настільки швидко, як і сонячний промінь» [41, с. 62].

Редактор журналу «ІндоЄвропа» Віталій Довгич декларує: «...Силу і віру нам може дати принципово інша духовна сутність. То — виплекана Матір'ю на ймення **ІндоЄвропа**... Пантеїстична. Ця філософія, це космобачення, цей менталітет органічні для нашого ландшафту, для нашого простору... А наш люд обожнював Природу споконвічно. І творив Життя. Оригінальну космогонію. Своєрідний побут. Унікальне мистецтво. Одну з перших цивілізацій на Землі... **Історія ІндоЄвропи починається в Україні**... Україна починає так усвідомлювати свою давність. Свою прадавність... Повертатися на круги своя? В такому разі знову доведеться зачіпати релігійні почування християн... А щоб зберегти діалоговий характер спілкування, коли нова національна еліта будує християнську державу, варто прийняти компромісну тезу «Велесової книги»: *Бог єдин і множествен*. Це дозволить усім залишатися собою. І, перевернувши перевернуту символіку, вживатися. І виживати...» [2, с. 8–9].

Але існує й «антидіалогічна позиція». Виникла вона з бажання не скоувати себе переосмисленням культурного досвіду багатьох поколінь попередників, котрі намагалися вести цей діалог: «...Чому шукати святости тільки серед зів'ялих схимників, монахів чи аскетів? Чому не бачити святости у повних життя, крові, радості і життєвої потуги Лицарів Козацького Ордену? Вони ж складають ці всі цінності життя, кров, радість і життєву потугу на вітарі ідеалів своєї нації» [3, с. 6]. Ця «антидіалогічність» передбачає зведення «**віри предків**» у рівень із християнством, якщо, навіть, не вище. «...Моє рішення відродити Староукраїнську Віру, — розповідав В. Шаян, — ...це відтворення

мусить бути твором пророчого натхнення, тим більше, що ця Віра мусить бути модерна, себто згідна із сьогочасним станом справжньої науки, яка вже в тому часі стояла на становищі ідеалізму в питаннях матерії та космосу. Це, отже, мусить бути синтеза старої віри із наймодернішим становищем науки, а зокрема філософії» [4, с. 68–69]. В. Шаян продовжує ту традицію, за вірність якій російські неоідеалісти критикували М. Гоголя: «...Він був ...викричачем ...самого християнства. І тоді його роль... (– це) роль Петрарки і творця язичницького ренесансу» (В. Розанов) [цит. за: 5, с. 120].

Отже, порятунок вбачається, начебто, у «**рідній вірі**» — традиційній **етнічній вірі**, що проіснувала на теренах сучасної України кілька тисячоліть, а нині відроджується в Україні: «...Рідна Віра визнає всіх українських Богів, єдиних у Сварозі... Свята Рідної Віри тісно пов'язані з астрономічним календарем... Це свята Сонця, Місяця, Богів Сварога, Дажбога, Велеса, Світовиди, Перуна, Лади, Мокоші, Роду, Долі, Колоді та ін.» [6, с. 28]. Тим самим реалізується мрія М. Євшана про те, що «...українська національна ідея мусить... стати... новою релігією, увійти в кров...» [цит. за: 7, с. 55]. Тобто слід звернутися до постійно **жевріючого в глибинах народної свідомості язичницького за своєю суттю «культу Роду» в різноманітних виявах** — від політичного націонал-радикалізму до безпосередньої реанімації язичницьких релігійних вірувань [8, с. 137]. Натхнення українським відроджувачам «**рідної віри**» дає й та обставина, що, по суті, їх на **цей чин благословляють великі попередники**, в середовищі яких теж домінувало, за словами В. Пачовського, «...глибоко **поняте шукання Бога**, далеке від конфесії, що ставить питання про послідні причини й цілі світу і життя, і це не тільки одиниці, але й громадського життя» [цит. за: 9, с. 31].

Цікаво, що у прадавній українській колядці навіть буквально говориться про **пошуку бога**:

Ішов, перейшов Місяць на небі,
Зірниця-сестриця каже:
«Ходи до мене бога шукати!»
Найшли бога, Пана Господаря [42].

В українському неоязичництві відсутнє таке джерело як топос, що виражає однозначний ортодоксальний релігійний ідеалістичний світогляд, хоча на його репрезентацію претендує щонайперше «Влесова (Велесова) книга». Але, без сумніву, таку роль відіграє своєрідне «**вибране**» **язичницьких тем у творчості українських митців**. Можна сказати, що домінуючою тенденцією використання дохристиянських праукраїнських джерел є лише т. зв. **індивідуально реінтерпретовані топоси**, в яких «...втліюється гетеродоксальний зміст, вресають образи, мотиви й символи... як певні знаки екзистенціальних, психологічних, суспільних, культурологічних проблем» [10, с. 2].

На перше місце серед великих **попередників «відродження рідної віри»** (яких навіть проголошують «пророками») ставлять Лесю Українку, чий протест проти християнського впокорення особистості («Грішниця», «Одержима», «В катакомбах») Микола Зеров трактує як виразно ніцшеанський та об'єднаний з поганським культом природи [11, с. 396]. Існують найрадикальніші оцінки антихристиянства поетеси: «...Леся Українка не вірила в християнського Бога, але знала, що в хвилини поетичного забуття людина здатна відчуття себе зоряною істотою, творінням високого і далекого неба. Поетичне почуття нерідко наближається до релігійного екстазу, зливається з ним» [12, с. 84].

Також у своїх спогадах Микола Вороний пише: «...я таїв у собі глибоко на дні якийсь релігійне почуття чи релігійне сприймання світу, а разом з тим марив про Ніцшевого *Übermensch*'а! — горду надлюдину, що відкидає рабську науку християнства... Моя **натурфілософія (пантеїзм)** була лише компромісовою надбудовою, в якій я намагався об'єднати християнське світовідчуття з світовідчуттям матеріалістичним, що мені абсолютно не вдавалось... все-таки метафізична природа пантеїзму буде простим антиподом грубому матеріалізму» [цит. за: 13, с. 10]. По суті ж Микола Вороний продовжував **традицію українського ренесансного гуманізму XVI–XVII ст.**, для якого, за українським філософом І. Дяченко, головною **онтологічною парадигмою був «своєрідний пантеїзм»** — **ідея єдиного духовно-матеріального Всесвіту**, що виявляється у формі обожнювання Природи і в прагненні досягти рівня її гармонії [14, с. 14]. Так, наприклад, поет українського бароко Іван Оріховський-Роксолан змальовує у віршах видіння **повернення до Природи** — «лона Цібелли».

Сучасник М. Вороного західноукраїнський письменник Марко Черемшина визначається М. Зеровим як носій **пантеїстичного «поганського світовідчуття»** гуцульської міфології, «непоборного біологічного оптимізму» [11, с. 434].

Творчість раннього Павла Тичини з його «**неповторним органічним пантеїзмом**» («Я — сонцеприхильник, Я — вогнепокклонник») є вдячним ґрунтом для виявлення **язичницько-теософських**, а не лише християнсько-містичних джерел духовно-інтелектуального стану української нації на початку ХХ століття (див.: [15; 16; 17]). Я. Поліщук вважає, що ранній П. Тичина — це другий пік піднесення **українського неопоганства** [18, с. 2].

Аналогічно «Бог» в Оксани Лятуринської — **язичницький**: «...злиття з природою, на її глибоке переконання, — це значить розчинитися в темряві, у затьмареному колориті і втратити свою відосібленість (характерну для теперішнього буття), розчинитися в язичницькій традиції, яку вона майстерно передає через сувору ошадність слова й емблематичний вираз» [10, с. 3].

Поет Володимир Самійленко став автором язичницького «Символу Віри»:

Вірю в єдиного Бога, крім Бога, нічого немає,
Вірю, що є тільки дух, космос же прояв його.
І що свідомість моя єсть око єдиного Духа,
Котрим світ озира втілене в космос Буття.
Вірю, що світ матер'яльний не єсть абсолютна реальність,
Вірю, що час і простір теж абсолютні не більш.
Вічність не більша, ніж мить, як і мить не коротша за вічність,
Точка й безмежність світів у Всеєдинім — одно.
Вірю, що втілення духа, котре ми вбачаємо й чуєм,
Справді є зовсім не те, чим ми вбачаєм його.
Тілом і духом обмежені, що воно є, ми не знаєм,
Хоч до спізнання все більше розум наближує нас.
Вірю, що межі розсунуться сили людської істоти
І крізь завісу Буття зможемо ми зазирнуть.

Один із журналів українських неоязичників «ІндоЄвропа» виносить на першу сторінку таку декларацію:

Ми — онуки Дажбожі.
Так говорить «Слово».
Ми — діти Ора.
Так говорить «Велесова книга».
Ми — оріяни.
Українці.
Ми такі ж богообрані,
Як і всі інші народи, —
Іранці й ірландці,
Індійці й італійці,
Негри, араби, євреї...
Ми озиремося назад
У нестримному прагненні
Вперед.
У пошуку власної самобутності.
В утвердженні предковічності.
Космічної сутності.
Заповітності.
На віки
І навіки [19].

Уже вищезгаданий Василь Пачовський осмислював себе **предтечею грядучого язичницького месії — Космічної Волі**. Як зауважує М. Льницький, «...серед інших поетичних творів Василя Пачовського варто відзначити його поему «Князь Лаборець»... написана..., коли письменник жив і працював на Закарпатті й вивчав історію цього краю... Поразка і смерть Лаборця пояснюється... й тим, що він зрадив віру предків, а отже, втратив золотий перстень, який дав йому Дажбог і з яким він був непереможний... Образ чарівного персня Карпат — це варіант того ж «золотого вінця» чи Грааля (вкраденої й десь захованої коштовної чаші із «Золотих Воріт» (інший твір В. Пачовського. — О. Г.), символу міцності народного духу, національної єдності» [20, с. 59–60]. Можна звернутися до прикладу з аналізу творчої спадщини автора «Меча Арея» та «Похорон богів» І. Білика: «...Язичництво для І. Білика — це народна релігія з її красивими святами й обрядами, церковні «співи в жодне порівняння не ставали з колядками, щедрівками, веснянками чи радісними перезвуками купальських ночей»... Різниця між язичництвом і християнством також полягає в тому, що перша є релігією національною, в якій акумульовано погляди на життя певного народу, його звичаї, традиції... Ймовірно, **людство, прийнявши християнство, ступило на хибний шлях свого розвитку**, міфологізуючи власне мислення і піддаючись власним егоїстично-агресивним інстинктам» [21, с. 132, 135–136].

Поет Олекса Стефанович — автор вірша «Сон Перуна» (1924), у якому висловив протест проти «чужого нахабного» впровадження нових релігійних форм. У творчості Євгена Маланюка мотиви **«староруської віри»** з'являються нечасто: «...Лише Стрибог, Діва-Обида, «гряде Ярило із дарами»... та звернення «не покидай, Дажбоже»... хвилюють поетову увагу, коли він говорить про далеке минуле України» [22, с. 71]. Є. Маланюк у «Посланії» (1925–1926) висміює «обожнювання» матерії та вірить у **«духовний ренесанс»**, пророкує **народження нового язичницького Риму** з **«Міцного Лона Скитської Еллади» — України**.

Протилежне ставлення до проблеми заміни релігійних орієнтирів зустрічаємо у російській культурі. Зокрема, Володимир Маяковський у вірші «Київ» (1924) виголошує **космоязичницький гімн** «не святому», а «другому, земному Володимирі», який «хрестить нас залізом і вогнем декретів» [23].

У митців-представників Празької школи (О. Ольжич, О. Теліга, О. Лятуринська, Є. Маланюк) «...ідеальний герой прагне вийти за межі традиційної християнської символіки, його життєва позиція виявляє більшу спорідненість із довільно потрактованим **поганством**, він виступає проповідником **безкомпромісної агресивності та кривавої жертви, помсти, а не покути**» [24, с. 234]. Їхню позицію М. Крупач визначає як **«родоначальна історіософія»**, в основі якої... лежить ряд міфів, ...де первісний період людського життя оспіваний як **найдосконаліший»** [25, с. 9].

Володимир Шаян узагальнює, що твори В. Пачовського, О. Ольжича, О. Теліги та інших «...увідуть суцільно у... великий Храм Національної Духов-

ности, що про нього мріяв Пачовський у своїй драмі «Храм Дітей Сонця» [26, с. 3]. У ній герой-лицар України складає присягу:

Клянуся Маєстатом Бога Сонця
Створити Володимирів Орден
І поширить його в глибіню народню
Трійками в військо тисячами звен!

В 1936 р. у Львові доктор філософії Володимир Шаян видає власну збірку поезій із промовистою назвою **«Орден Бога Сонця»**.

У редактора львівського журналу «Дажбог», поета Богдана-Ігоря Антоновича головний **герой — «хлопчина з сонцем на плечах»**, якого оточує буяння природи: «...сонце ...чітко розшифровується в контексті всієї поетичної творчості Антоновича. Звернувшись до... збірки «Велика гармонія», знайдемо, зокрема, такі рядки: «Найстрашніше палить ласк Твоїх пожар. Ти поклав мені на плечі сонце»... Цікаво, що для Аполлінера та Антоновича вогонь і сонце... пов'язані з натхненням і творчістю, зокрема поетичною» [27, с. 44–45]. **«Сповідниками світла»** називає Микола Хвильовий «горожан щасливої країни», «квакерів» омріяної «загірньої комуни» [28]. А в творчості Тодося Осьмачки, як резюмує Ю. Шерех-Шевельов, «...все скоряється стихії світла, перетоплюється в злив сонячного або місячного проміння, розчиняється там і всемогутньою хвилею якогось незнаного досі синкретизму лине в душу» [29, с. 178].

«...У Винненченка, — пише В. Панченко, — можна навіть зустріти незвичне слово **«сонцеїзм»**, що означає поклоніння сонцю, сповідування культу сонячної енергії. Сам письменник, живучи у Франції, намагався дотримуватися своїх конкордистських принципів. «Я люблю сонце, чисте повітря, все, що наближається до чистої природи», — написав він у Парижі в 1934 р., заперечуючи тим, хто пускав про його спосіб життя найрізноманітніші чутки. Йшлося, зокрема, про Винниченків «нудизм», — і він таки й справді був нудистом, хоч самого цього поняття не визнавав, якимось по-своєму витлумачуючи власну (і дружинину) любов до сонячних ванн» [30, с. 76–77].

Міфологема **життєдайного Сонця** виступає в творчості українських поетів-неокласиків: «...А сонце сіє золоте насіння»; «...і тільки сонце усе голубить, огненнокий німий чаклун»; «Сонце — золотий кобзар — збудило гори і долини» (Павло Филипович); «...А сонце наливає в прозору чашу, що країв не має, Рожевого цілющого вина» (Максим Рильський). Їм вторить поет Юрій Дараган (1923):

...І гридень світлого Дажбога
Сурмить блакитну перемогу
На золотім коні!

Сонце стає духовно актуальним і для післявоєнної української поезії, для літературних поколінь шістдесятників та «постшістдесятників» (узагальнено — т. зв. «(за-)бите покоління»): «Я чекаю. Я вся сподівання Сонця» (Ірина Жиленко). У гуцульського поета Тараса Мельничука — сонячне, відзеркалене, мов сляю в росі (звідси назва його книги — «Князь роси»), «надзвичайно музично-витончене язичництво» [31, с. 47]. Микола Руденко, один із провідних українських письменників-дисидентів, у романі «Орлова балка» декларує, що **Світло (Сонце)** є «...Першосуб'єктом, носієм безмежного у своїх можливостях Світового Духу. Дух діє зсередини матерії. Вона, матерія, підкоряючись його пориванням, стає кометою, деревом, квіткою. І нарешті, людиною. Первинність матерії не заважає духові бути Творцем» [32, с. 90–91]. Життя походить від Сонця, жінка ж народжує життя, бо є продовженням Сонячного Світла [33, с. 105].

Український апологет язичництва О. Шокало визначає язичницьку традицію українців як «сонцехвалення» [34]. «...В українській традиції, — пишуть автори монографії «Феномен нації», — Сонце — інваріант Вищого начала, котре, варіюючись, дарувало свою санкцію історично зумовленим «ідеям»: сонцесайний князь, гетьман (державність). Шевченкове «Сонце правди», ...«сонце комунізму», ідея незнищенності культури, мови («мова веселкова — наше сонце у росі») тощо» [35, с. 122].

Фольклорна українська метафора «Трисвітле Сонце» спонукала неоязичників звернути увагу на концепції Трійці (у християнстві) та Тримурті (в індуїзмі) і на цій основі вибудувати власну теорію «триєдності» основного божества давньослов'янського пантеону — Дажбога: «...В основі Дажбога лежить Трисуття: Яв — світ явний, матеріальний, Нав — світ невидимий, духовний, Прав — звід правил, законів матеріального буття; Три основи світу у вигляді тризуба в обрамленні сонця...» [36, с. 23].

Тому не повинно дивувати нас, що сонцепоклонники-слов'яни (за Прокопієм з Кесарії) з релігій обирають саме ту, в якій Бог «є світло» (1 Іо., 1:5), у якій «непрístupне світло» є місцем «замешкання» Бога (1 Тим., 6:16), чий суд — «як сонце, що сходить» (Ос., 6:5), у якій говорить: «...прийміть Дух Святий, так, як від сонця і сонячний промінь і світло, бо саме воно є джерело сонячного променя і світла; і через сонячний промінь нам повідомляється, і цей є освячуючий нас і той, що сприймається нами» (Іоанн Дамаскін; цит. за: [43]); «...і всі ті, хто носить у собі Духа Божого, світоносні, а світоносці зодягнені у Христа» [44]. Для християнина Ісус Христос — Сонце його духовного життя, його внутрішнє (або, у традиційних термінах церковнослов'янської словесності, «розумне») Сонце» [45].

Давні слов'яни обирають також християнство тому, що у красі обряду набували те, чого не мала дохристиянська слов'яно-балто-германська «метафізика світла», а саме — естетичного плану, тобто уявлення про світло як про сутність прекрасного, хоча й мали інші два плани — онтологічний

(світло як субстанція всього суцього) й гносеологічний (світло як принцип пізнання). Тільки у стихії світла можливе єднання («срастворение») трансцендентного та іманентного, в той час як «маніхейсько-богумильська» підоснова давніх слов'ян (за М. Драгомановим) розрізняла обидва світи на непримиренні ворогуючі сили (Білобог — Чорнобог). Прихід саме світлоносного християнства — це була рятівна можливість Русі стати на бік добра і Світла, не зраджуючи дуалістичну (маніхейсько-аріанську) віру предків, а лише коректуючи її.

Син Божий як представник Отця Небесного був цілком зрозумілий давнім слов'янам, у яких місце Сонця-Царя (Дажбога) вночі заступав Місяць-Князь (Ксьонжець), а на землі — князі (ксьондзи). Як Місяць «вмирає» і знову «відроджується» у вигляді молодого Місяця саме через три дні після «смерті», так було зрозумілим для слов'ян воскресіння Ісуса Христа на третій день після смерті. Швидше за все, християнські книжники-катехізатори Русі (так, як святий Патрик в Ірландії) просто пояснили охрещеним, що ті лише невірро шанували як богів саме ангелів сьомого неба, тобто херувимів-сторожів, пов'язаних зі стихією вогню та прославлення Бога (аналогічно чинять і сучасні католицькі місіонери в Індії, вказуючи, що неоведантизм Шанкари проголошує абсолютний монотеїзм — вчення про віру в Небесного Єдиного Творця Брахму, а всі ті сутності, які індуси називають «богами-девами», «гарудами», «марічі» тощо, є лише визнані християнством сутності «світу невидимого», які, як правило, називаються «ангелами», «архангелами» та «духами» різних чинів).

Йдучи слідом за О. Шпенглером, можна так пояснити дане явище: частина спадку уявлень християн була сприйнята давніми русичами певного типу світовідчуття і стала новим видом релігійного прояву, маючи значення виключно для руських дуалістів. Надалі «...магічна людина зі всієї глибини свого дуалістичного світогляду розвинула (не без впливу германців-готів. — О. Г.) мову свого релігійного чування» [46], засвоїла грецькі християнські слова (через готську їх вимову), формули та звичаї (аналогічно дещо раніше тюркомовні уйгури-маніхеї прийняли християнство у формі вчення Несторія). «...Якщо християнство ...не було б їм до вподоби, — зауважував щодо аналогічної ситуації у германців К. Г. Юнг, — вони легко його відкинули б, особливо тоді, коли престиж римських легіонів підупав. Але християнство залишилося на новому для нього ґрунті, оскільки відповідало архетипному вірцеві (визокремлено нами. — О. Г.)» (цит. за: [49]). Побіжно слід зауважити, що неприйняття саме вогнепоклонниками-іранцями християнства (і пізніше прийняття ісламу у формі шійзму) пояснюється, як на нашу думку, на основі встановленого Г. Башлярю «психоаналізу вогню»: певний тип людини «...живе більш концентрованим (тілесним. — О. Г.) теплом, ніж протестистим сянням світла. У нього на перше місце, передуючи... світлу, виступає ласкаве темне тепло, що пронизує собою усі фібри буття» (цит. за: [50]).

Календар грецької церкви цілком вкладався у цикли господарювання давніх русичів, і чи не найголовнішою причиною закликання чужоземних, «неавтохтонних» молільників (греків) та оборонців (варягів), на думку В. Скуратівського, було те, що «трудове осердя спільноти» прагнуло в умовах антагонізму між представниками язичницького жрецького (волхви) та військового (боярин) станів зберегти стабільність, спокійні умови для «пастухування й орання», устійнити продуктивні сили Подніпров'я [47]. Також, як зауважує О. Дугін, православний християнський календар сприймався новонаверненими слов'янами саме як повернення до більш давніх та відпочаткових «райських» часів своєї власної священної традиції [48].

Тому ненауковими, а суто суб'єктивними, є твердження неоязичників, що у примусовій відмові від попередньої (язичницької) світоуяви й у насильницькому утвердженні нового світобачення (християнства) слід вбачати глобальну причину подальшої стагнації українців.

Ставлячи в центр світоглядної системи «світлове» начало, неоязичники, відповідно, визнають і астрологію як науку узгодження («ладування») життя з космічними ритмами, відому ще предкам-язичникам: «...буття довкілля в світлі сонця й буття людини в невидимому Господньому світлі бачилось нашими пращурами як єдине ціле» [37, с. 12]. Звідси постає завдання реставрації «солярно-зодіакального» світогляду предків, «повернення» його у щоденне побутування українців, «о-сучаснення» науковою термінологією. Основоположником цього підходу вважається етнолог-аматор Олександр Знойко. Спостерігши, що вчені-дослідники язичницьких пантеонів індоєвропейців співставляли їх із зодіакальним колом, він визначив за доцільне здійснити це і щодо давньослов'янських богів. Та частина цієї реставрації, де дослідник притримувався наукового аналізу, яким ішли його попередники, визнана та увішла у науково-культурологічний обіг: Сварог — це зодіакальне коло, Перун — сузір'я Стрільця, Велес — Тільця, Коза-Коляда — Козерога, Плуг — Оріона, Віз — Великої Ведмедиці, Мокош — Водолія тощо; Ярило, відповідно, — це весняне рівнодення, Купало — літнє сонцестояння, а Дідух — зимова [38, с. 45–53, 56–91].

Типологічно можна, на наш погляд, співвіднести цей український «сонячний ренесанс» з аналогічним явищем, що мав місце у стародавній Месопотамії, коли 2200 р. до н. е., коли Шумер (Південна Месопотамія) перебував у боротьбі та духовному протистоянні з Аккадом (Північна Месопотамія). Саме тоді відбувся т. зв. «срібний вік» шумерів, їхнє відродження, символом чого став епос про Гільгамеша. Його герой (на відміну від традиційно прийнятого в язичництві віддавання поклоніння кожному з богів за певною ієрархією і те, що кожному з богів належить, не порушуючи міру) віддав всю перевагу виключно сонячному богові Уту-Шамашу (т. зв. «генотейзм»). В аналогічних умовах, через чотири тисячоліття, на терені землі, яка колись, як і стародавній Шумер, начебто мала ту ж саму назву — Аратта, південний

«сонячний клярнетизм» П. Тичини протистоїть північному «холодному символізму», втіленому в поемі А. Блока «Дванадцять».

Але й сам Олександр Блок, віддамо йому належне, відчував революційні глибини «Азії» та «азійського ренесансу» («Да, скифы мы! Да, азиаты мы!...»). Та історична доля розпорядилася так, щоб М. Хвильовий оголосив війну «Півночі» — «центру всесоюзного міщанства». Аналогами сонячних ритмів у його концепції виступають «імпульси» великих етногеополітичних катаклізмів тисячолітньої (і більше) давнини, які йдуть з Азії. Їх, знову ж таки, намагалися осмислити російські акмеїсти, євразійці, Л. Гумільов та неоевразійці... 1918-го, у рік виходу «Сонячних кларнетів» та «Дванадцяти», Ніколай Гумільов переклав епос про Гільгамеша (опубл. 1921-го), паралельно працюючи над книгою поезій «Шатро», в якій образом «геліологічних здвигів» стає Африка як «плід пізнання» «...на дереве древнем Евразии», Африка, де «...города, озаренные солнцем», де «...у входа пещер Звуки песен и бой барабанов», тобто Чорна Африка, яка досі зберігає здатність за допомогою ритму входити з Сонцем у вібраційний енергетичний контакт.

«...Ритм — це «архітектура буття»; його внутрішня динаміка», — значав засновник культурфілософії негритуду поет і політик Леопольд Сенгор. У ритмі людина зливається з космічними ритмами, ритмами природи, долучається до «життєвої сили», бере у ній основу свого буття, своєї особистості. Саме П. Тичина клав «...ритм в основу ... як «конструктивний фактор»; ... відчував ритм як узагалі ... «порядкуючу силу», ніби як засіб, сказати б, антихаосу в творчості — житті — Космосі. Саме в такому ритмі... шукав переборення нездоланих суперечностей, розірваності поезії — життя — світу» [39]. Філософ П. Тейяр де Шарден відносив ритм до прояву «радіальної енергії» божественного джерела еволюції. А звучання біологічного ритму в унісон притягує людей одне до одного, викликаючи почуття комфорту від спільного перебування. Не даремно Л. Гумільов говорив про те, що у представників одного етносу біогеофізичний ритм (коливання біополя) збігається. І на цій основі сформулював концепцію «компліментарності» етносів між собою, що займають споріднені ландшафтні системи та перебувають із ними у тісному звязку, мов герой античної міфології Антей.

Звідси виникає культурфілософська ідея трансформації моральних цінностей сучасного українського суспільства [40] за допомогою реставрації «солярно-зодіакального» світогляду предків, «повернення» його у щоденне побутування українців, «о-сучаснення» науковим світоглядом і формування філософії «українського сонячно-антеїстичного космізму».

1. Квіт С. Нова літературна дискусія? [Текст] / С. Квіт // Українські проблеми. — 1994. — № 3. — С. 76–78.

2. Довгич В. Матір Індоевропа [Текст] / В. Довгич // Індоевропа. — К. : Такі Справи, 1996–1997. — Кн. 1–2. — С. 6–9.

3. Шаян В. Священний героїзм як основа українського національного світогляду [Текст] / В. Шаян // Український світ (Київ). — 1996. — Ч. 1–3(12). — С. 6–7.

4. Шаян В. Віра Предків наших [Текст] / В. Шаян. — Гамільтон (Канада), 1987. — Т. 1. — 864 с.
5. Ерофеев В. В. В лабиринте проклятих вопросов [Текст] / В. В. Ерофеев. — М. : Сов. писатель, 1990. — 448 с.
6. Лозко Г. Рідна віра [Текст] / Г. Лозко // Дивослово: українська мова й література в навчальних закладах (Київ). — 1996. — Ч. 5–6. — С. 25–28.
7. Ступарик Б. Національна ідея у працях українських педагогів ХХ століття [Текст] / Б. Ступарик // Мандрівець. — 1999. — № 3. — С. 54–58.
8. Малахов В. А., Чайка Т. О. Імператив творчості (декілька міркувань з приводу нишньої духовно-моральної ситуації) [Текст] / В. А. Малахов, Т. О. Чайка // Світогляд і духовна творчість / відп. ред. К. П. Шудря, Є. І. Андрос. — К. : Наук. думка, 1993. — С. 133–139.
9. Нахлік Є. Василь Пачовський про всесвітню місію українського духу [Текст] / Є. Нахлік // Український світ. — 1995. — № 1–2. — С. 31.
10. Астаф'єв О. Стилі української еміграції: естетика тотожності [Текст] : Стаття друга / О. Астаф'єв // Українська мова та література. — 2000. — № 17(177). — С. 1–3.
11. Зеров М. К. Твори [Текст] : в 2-х тт. / М. К. Зеров ; упоряд. Г. П. Кочура, Д. В. Павличка. — К. : Дніпро, 1990. — Т. 2. — 601 с.
12. Макаров А. Світло українського бароко [Текст] / А. Макаров. — К. : Мистецтво, 1994. — 288 с.
13. Ткаченко А. «Здобудем людських прав»? [Текст] / А. Ткаченко // Слово і Час. — 1991. — № 12. — С. 8–12.
14. Дяченко І. М. Ренесансний світогляд: гуманістична традиція в українському суспільстві XVI–XVII ст. [Текст] : автореф. дис. ... канд. філос. наук / І. М. Дяченко. — К. : КНУ ; Житомир : ОП ЖОД, 1999. — 17 с.
15. Боднар Є. До філософських джерел образу Сонячних Кларнетів [Текст] / Є. Боднар // Слово і Час. — 1995. — № 4. — С. 71–73.
16. Шестопалова Т. Міфопоетика В. Б. Сйтса і раннього П. Тичини: типологічні аспекти [Текст] / Т. Шестопалова // Наукові записки НУ «Києво-Могилянська Академія» / гол. ред. В. П. Моренець. Т. 4 : Філологія. — К. : KM Academia, 1998. — С. 141–145.
17. Федотова Т. Вогнепоклонник (Роздуми над збіркою Павла Тичини «Сонячні кларнети») [Текст] / Т. Федотова // Українська мова та література. — 1999. — № 14. — С. 7–8.
18. Поліщук Я. «Лісова пісня» Лесі Українки: неопоганство і семантика міфу [Текст] / Я. Поліщук // Дивослово. — 2000. — № 1. — С. 2–7.
19. Індоевропа [Текст]. — К., 1996–1997. — Кн. 1–2. — С. 2.
20. Ільницький М. Від «Молодої Музи» до «Празької школи» [Текст] / М. Ільницький. — Львів : Вид-во ІУК НАНУ ; ЛОНМІО, 1995. — С. 59–60.
22. Сорока М. Язичництво і християнство в історичних романах І. Білика («Меч Арея» і «Похорон Богів») [Текст] / М. Сорока // Київ. — 2000. — № 1–2. — С. 131–136.
23. Войчишин Ю. «Ярий крик і біль тужавий...» Поетична особистість Євгена Маланюка [Текст] / Ю. Войчишин. — К. : Либідь, 1993. — 160 с.
24. Майофис М. Ред. на кн.: Вайскопф М. Во весь логос: Релігія Маяковського. — М. — Ієрусалим, 1997 [Текст] / М. Майофис // Новое литературное обозрение. — 1998. — № 29. — С. 385–386.
25. Поліщук Я. Міфологічний горизонт українського модернізму [Текст] : літературознавчі студії / Я. Поліщук. — Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 1998. — 296 с.
26. Крупач М. П. Українська історіософська поезія міжвоєнного періоду (проблеми і пошуки) [Текст] : автореф. дис. ... канд. філолог. наук / М. П. Крупач. — Львів : Вид-во ЛДУ, 1996. — 20 с.
27. Світання [Текст]. — Торонто, 1968. — № 3(9). — С. 2–3.
28. Ключковська Я. Французькі паралелі Богдана-Ігоря Антоновича [Текст] / Я. Ключковська // Слово і Час. — 1998. — № 7. — С. 43–46.
29. Хвильовий М. Твори [Текст] : у 2-х тт. / М. Хвильовий. — К. : Дніпро, 1991. — Т. 1. — С. 318.
30. Шерех Ю. Пороги і запоріжжя. Література. Мистецтво. Ідеології [Текст] : у 3-х тт. / Ю. Шерех ; упоряд. та прим. Р. М. Корогодського ; за ред. В. О. Шевчука та ін. — Харків : Фоліо, 1998. — Т. 1. — 607 с.
31. Панченко В. Драма «всесвітника» Володимира Винниченка [Текст] / В. Панченко // Кур'єр Кривбасу. — 1997. — № 5(77–78). — С. 75–79.
32. Кут С. Тарас Мельничук. «Реквієм 1934-го» [Текст] / С. Кут // Слово і Час. — 1998. — № 8. — С. 44–47.
33. Руденко М. Орлова балка [Текст] / М. Руденко. — Торонто — Балтимор, 1982. — 482 с.
34. Бондаренко О. Втілення естетичного ідеалу в романі М. Д. Руденка «Орлова балка» [Текст] / О. Бондаренко // Studia methodologica (Тернопіль). — 1998. — Вип. 5. — С. 102–106.
35. Шокало О. Відродження світла, або Вертатись на верстви свої [Текст] / О. Шокало // Радянська школа. — 1991. — № 7. — С. 2–7.
36. Феномен нації: основи життєдіяльності [Текст] / за ред. Б. В. Попова. — К. : Т-во «Знання» ; КОО, 1998. — 264 с.
37. Любар О. О., Федоренко Д. Т. Історія педагогічної освіти в Україні [Текст] / О. О. Любар, Д. Т. Федоренко. Ч. 1. Дохристиянський період. — К. — Кривий Ріг : Вид-во КРМД, 1993. — 110 с.
38. Ткач М. Дерево роду [Текст] / М. Ткач. — К. : МПП «Анфас», 1995. — 106 с.
39. Знойко О. П. Міфи Київської землі та події стародавні [Текст] : наук.-популяр. стт., розвідки / О. П. Знойко ; передм. В. Р. Коломійця. — К. : Молодь, 1989. — 304 с.
40. Лавріненко Ю. Кларнетичний символізм [Текст] / Ю. Лавріненко // Українське слово : хрестоматія української літератури та літературної критики ХХ ст. — К. : Рось, 1994. — Кн. 1. — С. 590.
41. Возняк С. М. Духовні цінності в структурі світоглядних орієнтацій українського народу [Текст] / С. М. Возняк // Духовні цінності українського народу / автор. колект. : Возняк С. М., Кононенко В. І., Кононеко І. В. та ін. — Київ — Івано-Франківськ : Плай, 1999. — С. 35–36.
42. Учение Живой Этики. Сердце [Текст]. — М. : МЦР, 1995. — 88 с.
43. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу: ескіз української міфології [Текст] / І. Нечуй-Левицький ; післямова О. Мишанича. — К. : АТ «Обереги», 1992. — С. 10.
44. Поснов М. Э. История христианской церкви (До разделения Церквей — 1054 г.) [Текст] / М. Э. Поснов. — Брюссель : Жизнь с Богом, 1964. — С. 469.
45. Бычков В. В. Малая история византийской эстетики [Текст] / В. В. Бычков. — К. : Путь к Истине, 1991. — С. 75.
46. Рашковский С. С высоты Востока... [Текст] / С. Рашковский // Наука и религия. — Москва, 1999. — № 1. — С. 2.
47. Шпенглер О. Закат Европы [Текст] / О. Шпенглер ; пер. с нем. — Минск : Попурри, 1999. — Т. 2. — С. 71, 73.
48. Скуратовський В. Л. Київ кризь віки [Текст] / В. Л. Скуратовський // Філософська і соціологічна думка. — 1991. — № 4. — С. 78–79.
49. Дугин А. Абсолютная Родина. Пути Абсолюта. Метафизика Благой Вести. Мистери Евразии [Текст] / А. Дугин. — М. : Арктогея-Центр, 1999. — С. 349.
50. Романець В. А., Маноха І. П. Історія психології ХХ століття [Текст] / В. А. Романець, І. А. Маноха. — К. : Либідь, 1998. — С. 403.
51. Романець В. А., Маноха І. П. Історія психології ХХ століття [Текст] / В. А. Романець, І. А. Маноха. — К. : Либідь, 1998. — С. 445.

«Аркан»: гуцульський танець ініціації

«Аркан» — це гуцульський народний чоловічий танець. Музичний розмір — 2/4. Основний крок повторюється протягом усього танцю, чергуючись з різноманітними фігурами.

Він є головним елементом обряду посвячення гуцульського двадцятирічного хлопця у легені. Після участі в ньому він здобував право здійснювати танці, носити бартку (топірець) та підперезуватися чересом (широким паском), тобто ставав потенційним «опришком» («той, хто опріч») — членом таємного «чоловічого союзу», який здійснює рекет відносно підгірських сіл із «руським правом» (рільничих), в той час як опришки походять виключно з верховинських сіл, які живуть за «валашським правом» і ведуть пастуший спосіб життя.

Музика танцю «Аркан» виявляє схожість із музикою ірландської «Ev Sistr» та бретонської «Ev Chistr 'ta Laou!», яка виконується в повільнішому, ніж «Аркан», темпі. Проте у кельтів відсутній танець під дану музику, але вона супроводжує застільну пісню про сидр — священний напій воїнів-феніїв. Гуцульський танець «Аркан» проходить у мовчанні. Тексти, запропоновані Степаном Пушиком і Русланою Лижичко, — новаторство сьогодення.

Згідно з легендою, танець «Аркан» місцевих верховинців-слов'ян навчили якісь богатирі-«волохи», які спустилися з гір. Як встановлено етнологами, етнонім «волохи» у слов'ян спочатку означав «кельти» і лише пізніше, з причини романізації самих континентальних кельтів, був перенесений на всі романізовані етноси (Волощиною досі поляки називають Італію). В сенсі виявлення археологами в Закарпатті та на Прикарпатті кельтських поселень «опідумів» можна припустити кельтське походження «Аркану».

Сама назва танцю походить з латині, точніше, з кельтського слова, запозиченого римлянами (arsapus — «прихований, таємний, мовчазний»), і походить від індоєвропейського кореня *arta-. Знаний український археолог Ю. Шилов виявив, що саме цей корінь слова наявний у назві держави трипільців-пелазгів Аратта, передання про яку зберегли як іранці, вважаючи Арту ідеальною прабатьківщиною та «найвищим світоглядом», а загалом — золотим віком людства, так і слов'яни, які називали свою державу Артанія, чи Оратанія (центр — місто Оратів на Поділлі), поряд із Куявісю (Київщина) та Славісю (Переяслав).

Візантійці та араби свідчили, що у таємничій Оратанії слов'яни вбивали чужинців, щоб ті не довідалися про технологію виготовлення особливих магічних «соломонових» мечів. Це ідентично тому, що розповідали античні греки про жорстоких таврів (від санскритського tivra — «строгий») Північного Причорномор'я.

Як бачимо, наші предки свято берегли таємниці пращурів. Знати їх могли тільки члени генетичного священного ордену, який у Карпатах називався «аркан», у Степу — «гопак» (від санскритського gora — «пастух» або герм. Gерак — «тягар»). Відповідно поряд із чоловічими орденами існували жіночі. У різних регіонах вони мали свої назви — як-от «поляниця», «басорканя», «яга», «мава», «подоляна» тощо. Наявності таємничих орденів повинні ми завдячувати значному розвитку та вдосконаленню демонологічних вірувань. Для непосвячених члени таємних орденів суть духи покійників («чугайстри»), ворожі, начебто, аналогічному жіночому союзові («нявки», «мавки»). Духи предків приходять під час свят і ритуалів і постійно контролюють дотримання членами племені відвічних трайбових норм та цінностей.

АРКАН

Гей, заграйте в бубни!
Гей, цимбали — грайте!
Вийшли ми на доли,
Вийшли ми на горе
Ворогам України,
А собі на славу.

Гей, сміються води!
Гей, радіють гори!
Дух — у нашім тілі,
Дух із нами діє.
У однім пориві!
Благодать — у силі!

Гей, прославте нині!
Гей, славіте вічно!
Українську долю,
Гей, карпатську волю!
Гей, орлине щастя
Здобувати воям!

Україна наша езотерична: на шляху шевченківського ініціанта у «Воїна Буття»

Один з українських дослідників езотеричних знакових систем запропонував візію, згідно з якою українська нація на момент проголошення незалежності в 1991 році виявилася в ситуації такого собі ченця, який так і не здобув посвячення, а тому не зміг зрозуміти, за що ж його так сильно і болісно лупцювали такі «підпільні буддисти», як-от Йосиф Віссаріонович із ГУЛАГом — аналогом бамбукової палички настоятеля Шаолінського монастиря Фаня, котрою він приводив до «саторі» неслухняних ченців [1].

Однак тепер ми можемо констатувати, що внаслідок десятирічного етапу — від «помаранчевої революції» (2004 р.) до підписання асоціації з Європейським Союзом (2014 р.) — українська макрогрупа, яка знаходилася в статусі «нації як конвіксії» (convictio — «переконаність (у наявності спорідненості, спільності)»), пройшла, нарешті, ініціацію (посвячення) та набула легітимний статус «нації як консорції» (consortium — «співучасть, співтовариство»), проявивши всі три основні якості ініціанта — хитрість, відвагу і витримку. У відповідності з класифікацією ініціатичних «ритуалів переходу», запропонованою А. ван Геннепом (A. van Gennep, 1909), незалежність України може відповідати «ритуалу відокремлення» (rite of separation), «помаранчева» громадянська революція — «ритуалу передавання» (transition rite), а асоціація з ЄС (надалі — вступ до ЄС і НАТО) — «ритуалу інкорпорації» (rite of incorporation), «священного шлюбу» («гієрогамії»).

Як зауважує етнолог Колін Тернбул, саме ініціація (посвячення), що тісно пов'язана з системою вікових груп, дає людині якісно інше відчуття індивідуальності, відмінне від того, що людина отримує в системі спорідненості, базованій на звичаєвому праві (опозиція «комітат, comitatus, кмети» — «рід, Sippe, жупа», за Ф. Кардіні [2]). Ініціація створює «спільність духу», значною мірою сприяє збереженню загального соціального стану речей і породжує упевненість в майбутньому — і в цьому житті, і за його межами. Вона вилучає амбівалентність, що постає в процесі старіння, бо чітко визначає роль людини у відповідності з її соціальним віком, а соціальний вік кожного визначається періодичними громадськими «церемоніями». За такої системи кожний відчуває себе приналежним до «єдиного цілого», його активно діючою частиною.

Відомо, що в багатьох обрядах посвячення (ініціації) до містеріальної таємниці присутній акт включення неофіта до «братства/союзу/клану», який супроводжується випиванням священної води [3], котра є символом межі між світами. Її джерело, як правило, стереже демонічна істота войовничого характеру, приналежна візуально до кількох світів одночасно (Змій Гори-

нич на Калиновому мості, страж Хеймдалль на мості Біврьост, змієморфні Врітра-«Воротар», охоронець небесних «корів»-рік, і Тіфон, охоронець русла ріки Оронт, та ін.).

На євразійському просторі відомий цикл міфів та легенд про героя, який, мандруючи, натрапляє на джерело води, котре охороняє дракон. Герой убиває дракона, його чарівним рогом відкриває підземний палац і кохається з ув'язненою там красунею (узбецький Шакар, український Котигорошко, германський Сігурд та ін.). В інших версіях героєві-ініціанту чашу зі священною водою часто підносить визволена ним із полону в демонічній істоті дівчина-царівна. Славнозвісним було релігійне братство Афродіти Апатури, на могилах членів якого встановлювалися стели (найвідоміша — стела Агафа) із зображеннями богині, яка в простягненій правій руці тримає кубок із вином (канфар), а в лівій — чашу (фіалу). Біля постаті богині часто зображали двох вершників у парадній одежі. У багатьох міфах і казках конкретизується, що герой випиває воду саме з чаші, зробленої з черепа вбитого охоронця переходу між світами. Рашид-ад-Дін розповідає, що в особливих випадках степовики клялися золотою чашею, зробленою з чаші вбитого суперника, і проливали з неї кумис на землю (саме так чинив Токтай-бек перед Джамухом). Із черепа князя Святослава Завойовника печенізький хан Куря виготовив саме таку чашу — «габалу», як це було характерно для сповідників ваджраяни — степового варіанту буддизму махаяни, для пиття червоного напою, що символізував кров ворогів і злих духів (походить із традиції шівайського тантризму, де Шіва в іпостасі Кали Бхайрави, іпостасі «Великого Часу», п'є з чаші-черепа паруючу кров, танцюючи на трупі власного сина Ганеші — слоноподібного Ганнопатхі). Саме зображення цієї габали (з черепа Святослава) на триножнику карбував на своїх монетах князь Володимир Святославович. Чому? Бо чашу — «габалу», «славу», згідно з літописом, «перейняв» у печенізького богатира у поєдинку Ян-Кирило Усьмович Кожум'яка. На місці поєдинку, між Степом і Руссю, за переказом, засновано місто Переяслав. В Уельсі шанують джерело св. Тейло, вода якого зцілювала, якщо її випити з черепа самого святого, який першим здійснив прощу від Ірландії до вод святого Йордану в Святій Землі, піднесеного прямим нащадком сім'ї охоронців цього джерела (тобто неперервний ланцюг хранителів священної посудини).

Перемога над демонічною істотою-охоронцем переходу між світами і випивання води (напою) зі священного джерела символізує зміну коннотатів практики [4] — ініціантом в якості свого обирається «Інший світ» або «Свій бог», елементи якого приносяться в якості культурного або цивілізаційно-впорядковуючого дару в «Цей світ». Для тих, хто не приймає нового цивілізаційного «дару», поведінка героя (Гільгамеш, Геракл, Діоніс, Персеваль) може видатися дикістю, «варварством», руйнуванням моральних і предківських настанов, бо ж і герой мислить так, що можна «перетворити на мішень» тих, хто до його «Іншого світу» не належить (збирати данину-

«полюддя», викрадати дівчат біля водойм, навіть влаштовувати справжнє полювання на «непосвячених»-ілотів тощо).

Не дивне, отже, геополітоміфічне прагнення багатьох «телуричних імперій» (від Чингісхана до Жириновського) до «останнього моря», межі окультуреного світу, де чекає нагорода — «Царівна біля моря». Правда, її ще слід врятувати, тому що вона або призначена в жертву чудовиську з «іншого світу» (точніше, представнику двох світів — «земноводного»-дракона), або зачарована і приречена мати вигляд мешканця «іншого світу» (птахи-лебідки або жаби).

Росія, оцінюючи розпад СРСР як певну «ініціативну смерть» і прагнучи звершити перехід у «дорослий світ» (стати врівень із «наддержавами»), розцінює Україну такою собі «жертвовою царівною біля моря», яку належить «врятувати». Нехай навіть всупереч її власним бажанням та очікуванням!

Але замість смерті як стадії перетворення, за якою йде відродження, може відбутися тільки єдиний і сумний для Росії фінал — «смерть» України без повернення, остаточно і безповоротно її відхід в «інший світ», і цю смерть-агонію від «братньої» і свавільної любові пророчо описав Михайло Лермонтов у «Морській царівні» (1841 р.), одній з останніх своїх візіонерських балад. Росіянин залишиться ні з чим, він буде не відважним переможцем, а назавжди приреченим пам'ятати про «морську царівну» та її «загибель», як раніше і про ту, яка втекла разом з іноземцями з Тавриди (Іфігенію), прихопивши з собою на додачу такий улюблений дикими таврами кумир: «...так що таври потім, зібравшись і обговорюючи цю подію, довго і вдумливо матюкалися, чухаючи волохаті маківки. Кумир забувся, як і вся ця історія грецьких матереубивць. Але осад залишився. Ох, залишився. Плюнули адже в душу, і дівчина, і ці греки-обманщики, і якимось поширився він, важкий і мутний, над обширною Тавридою, над її степами і пагорбами, неприємний такий осад гіркоти від зустрічі з чужинцями, все прагнуть обдурити нас, простодушних, поцупити щось, нажитися, розжитися, урвати, а ми дивимось в світ з такою довірливістю. Обманювали нас, обманюють і будуть обманювати віки вічні...» [5].

В іншого російського поета, Велимира Хлєбникова, є поема «Шаман і Венера», що також належить до числа візіонерсько-пророчих: «...Фінал поеми простий. Венера майже звекається з роллю діви-прислуги високомудрого Шамана, іноді пхикає, але печеру прибирає ретельно, як і раніше, ніякої експресії, сексуальної динаміки, п'яних веселощів, бурі захвату. Небесний індивідуалізм кіпрської богині виявляється абсолютно незатребуваним в суворому північному краю, її чарівність — просто ніщо перед торжеством шаманського духу. Її еротичні фантазми розсилаються перед простотою його курильної люльки... Так би й пропала неждана Морська Королева в цих позбавлених смаку і бридких місцях, якби не прекрасний Лебідь, який прибув від самого Аполлона врятувати небожительку від євразійського кон-

тинентального кошмару... А що ж Шаман? Можливо, він і не помітив появи найдивнішого дива в своєму особливому житті, наповненому магічними польотами до Неба і Пекла, серед зелених креслень хвойних лісів і абсолютно незворушних річкових брижів» [6].

Але якщо «морській царівні», тобто народженій вільною, диктувати укази і волю, за кого їй «піти заміж», кого обрати «судженням», із ким «розділити долю», то це обернеться загибеллю «врятивника», як загинули Хаген і Гюнтер, вбивці Зігфріда, чоловіка прекрасної бургундської принцеси Крїмхільди. Що-правда, й над самою нею тоді повисне рок бути розсіченою навпіл мечем Хільдебранда Нібелунга.

Отже, спостерігаючи наслідок метаніціаційного розвитку України, можна констатувати, що вона тепер перейшла від «повнотільного жіночого начала» до «...активізації чоловічого начала, до набуття суб'єктивності — політичної, онтологічної і психологічної» [7], до чого, не бачачи шляхів реалізації, лише декларативно закликають автори видань типу «Переходу-IV» (росіяни ж просто інкорпоровали у своє тіло «малий народ» — німців та євреїв — як еліту). Іншими словами, Україна з кінця 2013 р. перестала бути «проблемою» для себе самої і стала країною, яка стоїть перед багатьма проблемами — звичайною державною політикою у питаннях соціального забезпечення, правосуддя, економіки, транзиту, інформаційно-технологічного прогресу, міжнародних відносин.

В ініціативних практиках, як правило, завершення посвячення відбувається як вихід з ініціативної печери «назустріч Сонцю», як ось «сини сонця» Інки вийшли з печери Пакарітампі або предок франкських королів Мервей — з печери у країні Хуг.

Сам ініціативний вихід символізується «воротами» і зображається як «помаранчеве (оранжеве) коло», що, ймовірно, йде ще з часів палеоліту, коли світло осявало людей виходом із печери: «Такий вигляд мала відпочаткова блага вість» [8]. Також в езотеричних традиціях ці «ворота» називали «втулкою сонця», «космічним оком», а в людському тілі співвідносилися з Брахмарандхрою і з тім'ям. Наприклад, початок посвячення Сірано де Бержерака в таємницю держав та імперій Місяця розпочинається зі споглядання (медитації) помаранчевого диску Місяця [9]. Помаранчевий колір стимулює емоційну сферу, створює відчуття добробуту і веселощів, очищує від неприємних відчуттів, допомагає змиритися з негативними подіями життя (наприклад, розрив стосунків або втрата близької людини), допомагає пробачити людину, відпустити нерозв'язану ситуацію. Він стимулює насолоду, свято, благородство. Помаранчевий колір в алхімії відповідає Меркурію.

Також біля воріт «сонячного царства-раю» стоїть архангел Михайл (патрон Києва) з вогняним мечем, що зображається на іконах помаранчевим кольором (підмічено політологом А. Окарою в особистій бесіді з автором). «Ворота виходу» співвідносяться із зимовим сонцестоянням, і саме на західне Різдво (грудень 2004 р.) відбулося переголосування другого туру

(т. зв. «третій тур») виборів Президента України, в той час як перший і другий тури співпали, відповідно, зі святами Хелюїн і святом архістратига Михаїла.

Як зауважив культуролог О. Єлісєєв (в особистій переписці з автором), **помаранчевий (оранжевий) колір у великій індоіранській Ямній спільноті**, котра простягалася від Уралу до Дунаю в 3600–2400 рр. до н. е. (теперішня Україна), **символізував надію на майбутнє воскресіння**: покійників посипали вохрою. Тобто, в результаті, під час **Великої Помаранчевої громадянської революції** було взято на озброєння стародавній символізм великої культури, яка не чужа для України (сам «оранжанд» був «кочовою революцією» з **палатками-кибитками**).

Вища точка ініціації — зимове сонцестояння — співвідноситься з такими символами:

1) **людина без голови** — доля обрала на її роль людину, чийм патроном за ім'ям (Георгій Гонгадзе) і назвою рідної країни є так само обезголовлений святий Георгій з власною головою в руках;

2) **жінкою-жрицею**, що втілює власне поворотну містерію зими, хранительку священного знання, — її роль доля приготувала особистості з іменем річного колообігу, Юлії, чие прізвище для українця неначе представляє реалізацію того, що історично не відбулося внаслідок смерті хороброго і войовничого Тимоша Хмельницького, чоловіка молдавської принцеси, — отримання гетьманської булави;

3) **ініціастичному «спускові в потойбіччя»** ідентичне тимчасове президентство Віктора Януковича, хвороба Віктора Ющенка, легітимне президентство Віктора Януковича, ув'язнення Юлії Тимошенко та Юрія Луценка;

4) **Чудовисько-Цар Лісу**, яке зустрічає ініціанта на виході з печери, випускає переображеного ініціанта, іноді з жакливим для профанів обличчям, тільки після відповіді на запитання «Хто ти?» — «Я — це Ти», чому ідентична в соціальному плані подальша колаборація Ющенка з кучміським оточенням — призначення на прем'єрство Юрія Єханурова і Віктора Януковича, введення на керівні пости в Адміністрації Президента представників явно маргінальних субкультур, конфронтація з прем'єр-міністром Юлією Тимошенко, активне просування євроінтеграційної політики Віктором Януковичем і його оточенням тощо.

Україна набула тепер власне статус **«консорції»**, **«дружинної групи» (Gefolgschaft)** зі своєю «богинею-покровителькою»: вічевий **Майдан** (іран. «коло») як **Новий Акрополь** (де «поліс» — «місто», «державна», «територія»; «акро» — «верхній», «крайній»), а її богиня — **Афіна Демократія** як «співучасть народу у своїй власній долі» (Артур Мюллер ван дер Брук).

Щоправда, в умовах **«демократії, що перемогла»**, обиватель пересичується сварками і чварами політиків, бізнесменів, артистів, топ-моделей і топ-менеджерів, роздратований до крайнощів **сенсаційними Вибухами Компро-**

місів осіб та западла... В Алжирі, де революція перемогла воєнним шляхом, через рік президентський палац Бен Белли **танками протаранили ветерани-«моджахеди»...** А після революції в Україні, що перемогла мирним чином (але явно не без допомоги мобільних операторів — ось кому вона найбільш вигідна! І тому з повним правом компанія UMC на своїх рекламних роликах крутила зображення натовпу з «помаранчевими» стягами й емблемою своєї компанії в центрі їх), **роль тарана (інверсійного вибуху) виконає підсвідоме бажання бути свободним, що реалізує себе через стиль і технології особливих «способів вираження».**

В ініціальних шаманських традиціях розповідається, що під час посвячення **герой довідується про те, що в дійсності ініціюючий його шаман є насправді його вітчимою та вбивцею справжнього батька** (який являється героєві у видінні в образі істоти, що потім стає тотемом героя). Як наслідок, герой карає негідника й увесь його рід, іноді навіть належну до нього власну сім'ю — дружину, дітей, матір (т. зв. «комплекс Ореста»).

Без сумніву, що цим **«ініціюючим шаманом-вітчимою» для України виступає Росія з її академічною культурою**. Але тут ідеться не про звичайну «русифікацію». Вже Тарас Шевченко даний «архетипний комплекс» реалізує у своїй поезії шляхом т. зв. **методу «Активної Уяви»**: «...це діалог, котрий ви веде з різними частинами вашого «я», які живуть у безсвідомому. Певною мірою це схоже на сон (! — О. Г.), з тією лише різницею, що, зазнаючи це відчуття, ви не спите і повністю усвідомлюєте те, що відбувається... Йому здавалося, що він щось вигадусь, а насправді він вихлюпував таємний зміст своєї внутрішньої сутності... Всі інтриги, невинні жертви, трагедії та пригоди були мимовільними відображеннями жакливих конфліктів, що здійснювали бурі у його душі... Він відчув символи, що піднялися з його безсвідомого. Зрештою, його Активна Уява примусила його поглянути прямо в очі своєму внутрішньому “я”...» [11].

Тим самим **Тарас Шевченко як герой-«культуртрегер» занурив всю націю у стихію Активної Уяви, став її шаманом-«терапевтом» («Кобзарем!»)**, відкриваючи для нації **можливість «вільного польоту»** не в політиці (як це пропонував стародавній грек Алквіад, учень Перікла та Сократа), а в єдиному, без часових і територіальних кордонів, **четвертому вимірі — Культурі**. Міфотворець Шевченко здеміургував такий світ, що вся наша ментальність базується на персональному словнику його «нюансованої деміургії», запозиченому з легенд, фольклору та авторської уяви [22].

Свого часу у **Філадельфії «отці-засновники» зреалізували свій міфокультурний проект під назвою «США»**. Чи не до нього звертав свої думки поет-«міфотворець»: **«І братолобіє (грец. «філадельфія») пошли!»?**

Думається, що саме **«Філадельфійський проект» зможе бути адекватною відповіддю на виклик «Україні ніколи не стати Америкою» [11]**. Проте слід застерегти, що ми мову ведемо не про антропософський проект «філадельфія», запропонований Рудольфом Штайнером як

проект нової спіритуальної культури на всій Землі (див. т. зв. Сьому лекцію в циклі «Дванадцять Нюрнберзьких лекцій про Апокаліпсис Іоанна», прочитаних у 1908 році).

Туга Тараса Шевченка за «братолюбієм» («філадельфією»), за «Вашингтоном з новим і праведним законом» аналогічна тому, як руси-християни часів княгині Ольги молили про осяяння світлом Христового вчення всієї Русі, яку благословив сам Апостол Андрій, спорудивши на Київських горах хрест (по-старогрецьки слово «ставрос» означає і «хрест», і «кий»!). Хіба не знаменно, що Україну (Скіфію–Сарматію) в її етнічних межах, зі сходу на захід, благословив один із майбутніх американських «отців-пілігримів» капітан Джон Сміт (1580–1631), який заснував у Новій Англії першу англійську колонію — Віргінію? Загальновідома історія його кохання до дочки вождя індіанців чарівної Покахонтас. В 1602–1606 роках він, втікаючи з турецького полону, мандрує через Дон (де є якесь таємниче місто Екополіс), Новгород–Сіверський, Кременець, Дубно, Острог, Заслав, Луцьк, Галич і Коломию до Германштадта (теперішнє румунське Сібіу в Трансильванії) [12].

Так, своє прочитання «Філадельфійського проекту» для України пропонує УНА-УНСО: «Відмінність західних країн у тому, що їхні гайдамаки взяли владу. Американського Гонту звали Джордж Вашингтон, а Залізняка — Томас Джефферсон» [13]. Ба більше: після написання Тарасом Шевченком поеми «Гайдамаки» (1839–1841) на протилежній земній півкулі, в Аргентині, Домінго Ф. Сарм'єнто пише «Факундо» (1845), епос про «злих гаучо», які перемогли і взяли владу. Як Шевченко спасіння вбачав у «пришесті» Вашингтона і Франкліна, так і його аргентинський побратим по перу і недолі стверджував, що від «доморощеного варварства» зможе порятувати тільки цивілізація Вашингтона, Франкліна та Вест-Пойнта.

Якщо аргентинці прославили свого творця епосу титулом «міфопоет», ставлячи його врівень із Гомером, Гесіодом, Овідієм та Горациєм, то українські «просвітяни» виявляють ще раз свою традиційну «непритомність»: Є. Нахлік, П. Іванишин та О. Сизоненко страшенно обурюються за те, що Дж. Грабович назвав Шевченка «міфотворцем» (за аналогією з аргентинцем, щоправда, без посилення), бо, начебто, для його «просвітительсько-романтичної свідомості» (sic! мова йде про випускника Імператорської академії художеств) це рівнозначно найменуванню «брехуном». Бо, бачте, у листі до М. Лазаревського від 8 жовтня 1856 р. Тарас Шевченко писав: «Може, це і була коли-небудь правда, та тепер така стара стала, що похожа на міфологію, сиріч на брехню». Але невтямки нашим «просвітянам», що вустами поета міфологія тут себе «з ввічливості» применшує, здійснює «кенозис». Що суто характерно для християнської самосвідомості автора листа.

Як констатував російський поет (ще з «Срібного віку») Сергій Городецький [14], український геній Шевченка зрів під впливом щонайперше Рилєєва, який, у свою чергу, вчився «безстрашності у побудові драматичного

конфлікту» у директора Кадетського корпусу, попечителя Дерптського університету та вихователя російського престолонаслідника Фрідріха Максиміліана Клінгера (1752–1831), автора драми «Штурм унд Дранг» («Буря і натиск»), німецького варіанту «Ромео та Джульєтта». За іменем цієї п'єси Клінгера подала ціла епоха європейського етосу і пафосу — штурмерство (Гердер, Гаман, юний Гете, Шіллер), в основі якої — синтез трьох тенденцій: 1) культ особистості; 2) культ почуття; 3) культ природи.

І тільки Тарас Шевченко зміг знову в умовах миколаївської Росії підняти знамено «бурі та натиску», сам стати його хоругвою (пор.: шийтський титул «аятолла» означає «хоругва», «знамення Боже»). Апофеоз його «штурмерства» — поема «Гайдамаки» як оригінальне продовження «штурмерства» «Розбійників» Шіллера, що належать до «народницького» (Volkstümliche) його варіанту.

Український письменник і культуролог Віктор Бер-Петров-Домонтович називає українське народницьке штурмерство «шевченкізмом» і зазначає, що у ньому характерно сполучилися Біблія, фольклор, історизм, революційний пафос і творчі фантазмагорії поета [15]. І, як зауважує поет Іван Драч, його

...дух не вичах,
цей лютий шал не зника.
Шута огнем мені в обличчя
З сонетів Кравціва лисичих
І з вовчих строф Маланюка...

Тут вважаємо за доцільне зазначити, що наше визначення Тараса Шевченка як «українського штурмера» є явищем цілісного пізнання сенсу (за Полем Рікером), а не явищем пізнання сенсу знаків, що ними є визначення Шевченка як «пророка» (С. Єфремов), «Глагола і Закона» (О. Сизоненко), «міфотворця» (Дж. Грабович), «відьмака» (Р. Семків), «упири, заложного мерця» (О. Забужко), «вурдалака» (О. Бузина).

В ситуації сьогоденного тотального зубожіння, провінціалізму та кітчу, навмисно культивованого владним істеблшментом, коли не до «злетів духу» в умовах щоденної турботи про виживання, коли — «безперервний депресняк небогоровного Патрокла» (Степан Процюк), слідом за Шевченком

...і голову схопивши в руки,
дивуєшся, чому не йде
Апостол правди і науки!

Цим апостолом є ніхто інший як сучасник Кобзаря — американський поет і засновник філософії трансценденталізму Ралф Уолдо Емерсон: «...Був це героїчний сміх Емерсона, який з'їла теперішня наша розчуленість і фараонська поважність, наше немужеське відношення до життя» [31]. Він же залишається актуальним в епоху постмодернізму: «...Щодо мене, — пише Іхаб Хассан, — зараз я більш схильний звернутися у пошуках відповіді до Емерсона, ...до Ніцше, ...тобто звернутися скоріше до інтегративної — хоч і діалогічної — здатності, такої як Уява, у якій співіснують злагодя і розбрат» [16].

І трансценденталізм Емерсона Торо, і сучасний постмодернізм відкинули «Модерну» Європу так, як Шевченко відкинув «миколаївсько-академічну» Росію, так, як «Філадельфійський проект (США)» відкинув «стару і виснажену Європу»: «...це неначе племінне вбивство жертвовного короля, чи — популярніше — символічна жертва батька, коли плем'я хоче відкупитися від зла через возз'єднання з королем, як доростаюча людина хоче вийти з-під впливів батьків, щоб стати самостійною» [17].

Реалізатором цієї Шевченкової ідеї стає «тип людини», означений нами як «костомарівська людина». Згадаймо бодай такі імена іншомовних письменників, як Саят Нова, Чингіз Айтматов, латиномовних українських та україномовних польських поетів, Салман Рушді, Еміліу Чоран, Гійом Аполлінер, Василь Биков, Володимир Набоков... Останній не випадково обрав собі за псевдонім ім'я міфічного співочого птаха Сірина — «Сирійця» («Птиця глаголема сиринес человекообразна, суца близ святого рая...»), він символізує «новий спосіб висловлення в культурі». Цю традицію, як на нас, заکлав саме митрополит Іларіон у «Слові про Закон і Благодать» (поч. XI ст.), де проголосив, що на зміну «ветхому» приходять «все нове».

Частину представників цього «типу людини» можна сплутати з т. зв. «драгоманівською (толочкіанською, табачниківською) людиною», яка виступає провідником космополітизму, «світового громадянства», заперечуючи націоналізм, за її переконаннями, ознаку старомодності та відсталості. Так, спалах «малоросійства» в незалежній Україні, на нашу думку, зумовлений тим, що в частині суспільства «застрягає» у безсвідомому оцінка негідності щодо вчинку стосовно «батька» — СРСР (Росії, єдиної Русі), а звідси постає почуття вини та каяття за здійснений «великий злочин», надання ореолу святості («табу») усьому радянському («общерусскому», східнослов'янському, слов'яноарійському), а причетність до російської мови розглядається як виконання «ритуалу вірності» («некрофільності») стосовно мертвого «тотема».

Першим, хто став на вказаний Шевченком шлях «культуртрегера-новатора», був Іван Франко, прагнучи гармонії інтимної діалектики природи, етносу і людини як на рівні окремої особистості, так і на рівні всесвіту.

Але для досягнення «нової гармонії» слід зруйнувати «все старе», слід стати «каменярем», «трощити скелі» молотом «екстатичного нігілі-

зму», який проповідував Фрідріх Ніцше: його Заратустра «...розбиває, мов ударами молота, ...і прокладає дорогу до нового способу життя. Одне слово, екстатичний нігілізм — це той нігілізм, який здійснює перетворення всіх цінностей»; «екстатичний нігілізм» готує вирішальну зміну: перехід до стверджуваної волі до влади. Він підриває Ніщо і спрямовує нас до Діоніса, до «пантеїстичної участі» [18]. Трощити скелю слід для того, щоб, як пояснює Леся Українка, визволити красуню Мавку із сонного метафізичного царства «Того, що в скалі сидить». Щоб, як про це говорить антична міфологія, Діоніс одружився з Аріадною, залишеною Тезеєм у глибокому сні на скелястому острові Наксос. Тобто слід повторити архетип «Лицаря — визволителя Пани» (знову ж таки — як на рівні окремої особистості, так і на рівні світу, всесвіту).

Для Івана Франка таким визволителем із царства кам'яного Сфінкса, «темряви єгипетської» був Мойсей. Він рятує народ («царівну») — творця майбутнього Єрусалимського храму. Не дивно, що даний народ обрав лицаря-рятівника за провідний образ національного духу і він залишився домінуючим для поезії часів УНР-ЗУНР та революційного резистансу ОУН-УПА-УНРА. Героєм стає не божественна істота (як у міфах), а особа-носії «філософії чину», «незнаний Вояк», визволитель України.

На часі здобуття Україною незалежності для певної частини інтелігенції об'єктом порятунку («царівни») стають або рідна мова («царство скелі» — це русифікація), або власна вигода (арійський архетипний принцип «артха»), або «рідна віра» (в даному контексті ворожою описнюється вся іудео-християнська цивілізація), тим самим надавши залишаючи «визволителя Пани» у межах модерністського (неоязичницького) дискурсу. Щоправда, тепер він використовує також найкращі набутки і народницько-позитивістського («тестаментарно-рустикального») дискурсу, аж до синтезу з ним, внаслідок чого цей етап неоязичництва можемо визначити як «неомодерністський» [19], аналогічний однойменному явищу в латиноамериканській духовності, започаткованому «Язичницькими псалмами» нікарагуанського поета Рубена Даріо (1867–1916), сучасника Івана Франка (1856–1916). Родоначальником українського неомодернізму слід вважати Миколу Євшана, який продемонстрував вірність народницьким цінностям: «...українська національна ідея мусить... стати... новою релігією, увійти в... кров» [20]. Звідси сучасні неомодерністи заглиблюються у символістські реставрації, релігійні практики «пошуку Книги національного буття» (Л. Силенко, В. Шаян, О. Бердник, В. Рубан, Г. Лозко), котрі, проте, мають небезпеку виявитися примарно ціннісними, бо обернені у зворотний напрям історичного руху.

Свого часу антитезою неомодернізму був започаткований Іваном Франком та «Молодою Україною» (Т. Зінківський, Л. Цегельський, В. Старосольський, О. Крушельницький, М. Вітошинський, В. Панейко та інші) проект введення українського модерного націоналізму в загальноєвропейський контекст: «...В українській інтелектуальній історії першим, хто вивів на-

шу національну ідею... став І. Франко... Власне «Молода Україна» вводить у культуру цю парадигму... «Молода Україна» поділяла з усією європейською інтелігенцією... від Чехії до Іспанії, де С. де Унамуну заявляв: відродити націю означає «перетворити стадо виборців та податкодавців» у «народ, що складається з “я”»... Ось у цій точці «я», в неподільному духовному атомі спільноти й вирішується... її майбутнє» [21].

Але він був безжально перерваний — і тому новий варіант «перепрочитання» цього нереалізованого проекту постає як провідне завдання перед сучасним поколінням української національної культури — «новими гуманітарними правилами». Вони, як спадкоємці «Авторських Світів» Тараса Шевченка-«Кобзаря» та Івана Франка-«Каменяря», вбачають порятунок у відродженні в людині культури як містичного відпочаткового стану національного буття народу, в якому сам народ почав би споглядати себе у Культурі як об'єктивації своєї Самості.

На цьому шляху цінними є аналогічний досвід інших європейських націй. Зокрема, такий проект «перепрочитання» запропонував Мартін Хайдеггер. На його думку, єдиним ключем до буття як такого є поетична мова, досліджена феноменологічним методом пізнання (див.: [23]). К. Ясперс додає, що пізнання буття можливе через читання «шифрів трансценденції», котрими є не тільки сама поезія, а все мистецтво (від класики до авангарду, фотореалізму та поп-культури), що є одночасно особливим типом інтенціональності: воно звернене до духовного світу екзистуючої особистості. Найбільш успішно може читати «шифри трансценденції» той, хто стоїть ближче до міфологічної епохи. Бо саме в ній переживання тісніше зв'язує людину із буттям, ніж рефлексія, бо «...емоція, що збігається з реальністю, не тільки є виразник пізнання, а й саме Пізнання, готове до дії, навіть сама дія» [24], вона — **расова (етнічна) реакція** людини, коли для спасіння життя перед загрозою смерті виступає **відвічний інстинкт** [25].

І найсильніша емоція — **«страх» (der Angst)**, що охоплює всю сутність людини (просто страшно, страшно «бути»), коли у тебе відбирають табун, хугір, дружину, зарплату, депозит, релігію, батьківщину, особистість), як **особливе «з-находження» людського існування, що звільняє екзистенцію від «розпаду»** (це вдало проілюстровано в українській літературі в повісті Ю. Іздрика «Воццек»). Саме цей страх, говорить М. Хайдеггер, змушує людину **зосередитися на своєму власному бутті і зробити неважливою навколишню «речовинність»**, протиставити себе ситуації, коли відбувається перетворення її на річ, предметність. Інакше, вирвавшись із «речевоподібного» недійсного існування, **людське буття набуває своє справжнє в якості можливості і цим «екзистує» в модусі майбутнього, названого М. Хайдеггером як «забігання вперед» (Vorwegsein)**. Ось тут, набуваючи своє справжнє («автентичне») існування в якості свободної, екзистенція стає **«своім-буттям-вперед»**, тобто здатною вижити свої можливості і здійснити вибір [26].

Можливі, проте, й інші варіанти вибору людиною принципів самореалізації. Вибір екзистенціального (сартрівського) принципу існування — це свідоме входження її в життя «на задоволення», в той час як есхатологічний принцип є грою зі смертю «у безсмертя душі». Але якщо людина поділяє ідеї еволюціонізму, тоді вона грається з буттям «на вдосконалення» [27].

Але тільки справжній вибір — це завжди трагедія, це війна між Воїнами Буття: «...Перед обличчям трагедії войовничий дух відзначає сатурналії в нашій душі» [28]. Це — війна (грец. «полемос»), що за Гераклітом Темним, «...є батько в'юго і всього цар — одним вона призначила бути богами, іншим — людьми, одним — рабами, іншим — вільними» (53-й фрагмент). Бути людиною — означає бути втягненим у полемос інтерпретації.

Тільки Воїнів Буття оспівує епос: ахейці і троянці, пандави і каурави, бургунди і гуни, франки і маври, русичі і половці... Епос оголює першостворену реальність, що полягає у боротьбі між силами хаосу і космосу, що, на думку Ж. Батая, нерозривно пов'язана з жертвопринесенням, гігантською тратою, ворожими економічним і обивательським принципами [29].

Тому не дивує популярність сучасної форми епосу — літератури жанру «фентезі», де особистість («офіцер дхарми» як іпостась Воїна Буття) піднімається над буденними імперативами, які опутують, стримують людську свободу, і спрямовується до «утвердження волі до влади/сили» над собою, своїми проблемами, обставинами, страхами, і котра остаточно реалізується в ідеї/архетипі «іпостазування міжіндивідуальних цілей» [30]. Тільки у свободі людина може залишатися людиною, повстаючи проти цинічної влади Долі, Нecessitatis, «сонного буття».

1. Єшкілев В. Топос Поразки [Текст] / В. Єшкілев // І. — 2002. — № 26. — С. 2-3.

2. Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства [Текст] / Ф. Кардини. — М.: Прогресс, 1987. — С. 107.

3. Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов [Текст] / А. ван Геннеп. — М., 1999. — С. 92.

4. Иваненко А. Ислам в 21 веке: угроза или перспектива [Текст] / А. Иваненко // ИА «Росбалт». — 2005. — 4 июня.

5. Ипполитов А. Про всемирную отзывчивость. Из чего выросла национальная идея [Электронный ресурс] / А. Ипполитов // Русская жизнь. — 2008. — 11 апр. — Режим доступа: <http://www.rulife.ru/mode/article/637/>.

6. Зарифуллин П. Венера в мехах (архетип Люцифера в русском бессознательном) [Электронный ресурс] / П. Зарифуллин // Права народов. — Режим доступа: <http://www.peoples-rights.info/2010/07/venera-v-snegax-archetip-lyucifera-v-russkom-bessoznatelnom>.

7. Окара А. Безхребетна Україна. Матриархат української політики [Електронний ресурс] / А. Окара // Евразия. Инфо. — Режим доступа: <http://www.evrazia.info/modules.php?name=News&file=article&sid=1645>.

8. Шевченко В. В. Человек Кампанеллы [Текст] / В. В. Шевченко // Человек. — М., 2004. — № 5. — С. 49.

9. Бержерак С. де. Государства и Империи Луны [Текст] : роман, стихотворения, письма / С. де Бержерак ; [пер. с фр.]. — СПб. : Азбука-классика, 2005. — С. 31.
10. Джонсон Р. Сновидения и фантазии [Текст] / Р. Джонсон. — М. — К. : REFL-book ; Ваклер, 1996. — С. 167, 187.
11. Витренко Н. Почему социализм — будущее Украины [Текст] / Н. Витренко // Всеукраинские ведомости. — 1993. — 4 нояб.
12. Калашников В., Мицик Ю. Прабатько американської літератури про українське Причорномор'я [Текст] / В. Калашников, Ю. Мицик // Всесвіт. — 1997. — № 7. — С. 178; Сміт Дж. Достовірні записки про подорожі й пригоди Джона Сміта у Європі, Африці та Америці, що розпочалися близько 1593 року й тривали до нинішнього 1629-го [з англ.] [Текст] / Дж. Сміт // Всесвіт. — 1997. — № 7. — С. 179–186.
13. Корчинський Дм. та його друзі. Війна в натовпі [Текст]. — К. : УНА, 1999. — С. 380.
14. Городецкий С. Жизнь неукротима [Текст] / С. Городецкий. — М. : Современник, 1984. — С. 230.
15. Петров В. Естетична доктрина Шевченка [Текст] / В. Петров // Хроніка-2000. — № 39–40. — С. 89.
16. Хассан І. Культура постмодернізму [Текст] / І. Хассан // Вікно в світ. — 1999. — № 5. — С. 110.
17. Тарнавський О. Міф Америки [Текст] / О. Тарнавський // Хроніка-2000. — № 39–40. — С. 165.
18. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей. Панорама новітньої науки [Текст] / Ж. Рюс ; [з фр.]. — К. : Основи, 1998. — С. 230.
19. Єшкілев В., Гуцуляк О. Нью-Йоркська група [Текст] / В. Єшкілев, О. Гуцуляк // Плерома. — 1998. — № 3. МУЕАЛ «Повернення деміургів». — С. 83; Єшкілев В. Неомодерний дискурс [Текст] / В. Єшкілев // Плерома. — 1998. — № 3. — С. 81–82; Гуцуляк О. Необароко [Текст] / О. Гуцуляк // Плерома. — 1998. — № 3. — С. 81; Гуцуляк О. Київська школа поезії [Текст] / О. Гуцуляк // Плерома. — 1998. — № 3. — С. 61–62.
20. Євшан М. Національне виховання [Текст] / М. Євшан // Життя і мистецтво. — 1920. — № 2. — С. 39.
21. Забужко О. С. Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період [Текст] / О. С. Забужко. — К. : Основи, 1993. — С. 52–53.
22. Гуцуляк О. Б. Українська національна ідея і пошук Книги національного буття [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Соціальна психологія. — 2008. — № 3. — С. 84–94.
23. Гуцуляк О. Б. «Бытие» как «вслушивание-в-язык» и «фантастическая этимология» и «мифопоэзия» как его практики [Электронный ресурс] / О. Б. Гуцуляк // Сучасні дослідження з лінгвістики, літературознавства і міжкультурної комунікації (ELLIC 2013) : матеріали Міжнародної наукової конференції, Івано-Франківськ, 13 березня 2013 р. / відп. ред. Я. В. Бистров ; Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника. — Івано-Франківськ, 2013. — С. 300–303. — Режим доступу: <http://www.ellic.pu.if.ua/>.
24. Senghor L. S. On African Socialism [Текст] / L. S. Senghor. — London : Pall Mall Press ; New York : Praeger, 1964. — Р. 71.
25. Senghor L. S. Negritude et humanisme [Текст] / L. S. Senghor. — Paris : Seuil, 1964. — Р. 12.
26. Бычко В. В. В лабиринтах свободы [Текст] / В. В. Бычко. — М. : Политиздат, 1976. — С. 112–113.
27. Калинин Д. Одинокое сознание под куполом небесного цирка [Текст] : есе // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература : реферативный журнал. Серия 3. Философские науки. — 1993. — № 1. — С. 222–223.
28. Ницше Ф. Падение кумиров [Текст] : сборник / Ф. Ницше ; пер. с нем. — СПб. : ИГ «Азбука-классика», 2010. — С. 91.

29. Сперанская Н. Четвертая политическая практика Жоржа Батая [Электронный ресурс] / Н. Сперанская // Центр Востока и Запада «Мезоевразия». — Режим доступу: <http://www.mesoecurasia.org/archives/1306>.

30. Вейнингер О. Пол и характер. Принципиальное исследование [Текст] / О. Вейнингер ; [пер. с нем.]. — М. : Терра, 1992. — С. 339.

31. Єндик Р. Дмитро Донцов — ідеолог українського націоналізму [Текст] / Р. Єндик. — Мюнхен : Українське вид-во, 1955. — С. 116–117.

**Іван Франко — таки Каменяр:
модернізм — неомодернізм — сучасність**



НАРАТИВНА УКРАЇНА

Осмислюючи духовно-культурну ситуацію межі XIX–XX ст., Леся Українка писала: «...Ми перебуваємо добу основного оновлення світогляду... Ми входимо з періоду релігійного і вступаємо в період науковий (тобто епоху позитивізму. — О. Г.)... Релігійність «випарувалась» з нашого життя... Ми зрозуміли, що нас оточує жива загадка, а не абстрактне божество індусів чи євреїв, і ми шукаємо відгадки у самому житті, а не в теологічних чи логічних роздумуваннях... Ми готуємо шлях новій істоті... Ця нова мораль готує ґрунтовніші зміни, ніж усі найбільш реформаторські релігії» [1]. Тим самим поетеса, «дочка Прометей», виступила як відвертий апологет антираціоналістичної «філософії життя» Фрідріха Ніцше та його концепції «надлюдини», повстала проти цивілізації «батька» (Прометей). Ця позиція визначається Сергієм Аверінцевим та Піамою Гайденом як «неоязичництво» [2], а Олексієм Лосєвим та Володимиром Єшкілєвим — як «модернізм» [3].

Неоязичництво/модернізм постало відповіддю на диктат сцієнтизму, позитивізму (О. Конт, Г. Спенсер, Ж. Ренан, Д. Мілль) та метафізики (раціонального потрактування людського пізнання, тобто традиції, що йде від Протагора і Сократа). Науковці визначають феномен появи неоязичництва на межі XIX–XX ст. як «антипозитивістський перелом», «кризу народницько-позитивістського раціоналізму й етичного догматизму», «інтелігентсько-художницький бунт проти позитивізму» [4].

Але одночасно неоязичництво/модернізм було протестом проти декадентства з його слабкими та хворобливими героями (чільні репрезентанти цього напрямку — П. Верлен, А. Рембо, К. Тетмайер, С. Георге, Є. Жулавський, Б. Лєсмян, Т. Мінцинський, О. Уайльд, Гюїсманс, Г. д'Анунціо). Неоязичництво, на відміну від декадентства, в основі якого, за Дмитром Наливайком, лежить романтичний світогляд, але «перекинтий догори дном» [5], бере від романтизму все найкраще, життєстверджувальне, «містичне». Модернізм (неоязичництво) тому ще визначають як «пізній» або «неоромантизм». Також декаданс і неоязичництво/модернізм розрізняють, відповідно, як «ранній модернізм» і «власне модернізм».

Чільними репрезентантами «антипозитивістського перелому» в українській літературі були Леся Українка, Ольга Кобилянська, Микола Вороний, Василь Пачовський, Петро Карманський, Михайло Яцків, Микола Філянський та інші. Іван Франко називав їх «Молодою Україною» [6] за аналогією до споріднених із ними ідейно та естетично поколіневих груп «Молода Польща», «Молода Скандинавія». У філософсько-культурному дискурсі репрезентантами «модернізму» стали представники «примордіального націоналізму» (Трохим Зінківський, Микола Міхновський, Дмитро Донцов, Юліан Вассиян, Дмитро Чижевський та ін.).

У Росії антипозитивістський та антидекадентський рух пішов іншими шляхами, набувши вигляду неоідеалізму у філософії (засновник — Володимир Соловйов) та символізму в літературі (представники — Вячеслав Іванов, Андрій Бєлий, Олександр Блок, Дмитро Мережковський, Зінаїда Гіппіус та інші). Спроба повернути на європейський шлях антипозитивізму та «філософії життя» породила в Росії такий феномен як акмеїзм (Микола Гумільов, Анна Ахматова, Сергій Городецький та інші).

Якщо Сергій Єфремов як апологет народницько-позитивістського дискурсу рішуче виступив проти модерного (нового) явища в літературі (та культурі загалом), то Іван Франко, навпаки, опинився в ситуації «розп'яття» між «застарілим» (позитивізм, народництво) та «модерним» (модернізм, неопоганство, «філософія життя», ірраціоналізм), внаслідок чого поет своєю «ліричною драмою» «Зів'яле листя» (1896 р.) зміг відбити еволюцію від позитивістського світогляду («періоду наукового», за Лесею Українкою) до творення принципово модерного («новоромантичного», за Лесею Українкою) комплексу ідей та настроїв [4]. Суть останніх — воління гармонії як на рівні окремої особистості, так і на рівні всесвіту.

Але для досягнення «нової гармонії» слід зруйнувати «все старе» (і не тільки позитивізм та утилітаризм), слід стати «каменярем», «трощити скелі» молотом «екстатичного нігілізму», який проповідував Фрідріх Ніцше: його Заратустра «...розбиває, мов ударами молота, ...і прокладає дорогу до нового способу життя. Одне слово, екстатичний нігілізм — це той нігілізм, який здійснює перетворення всіх цінностей»; «екстатичний нігілізм» готує вирішальну зміну: перехід до стверджуваної волі до влади. Він підриває Ніщо і спрямовує нас до Діоніса, до «пантеїстичної участі» [7]. Трощити скелю слід для того, щоб, як пояснює Леся Українка, визволити красуню Мавку із сонного метафізичного царства «Того, що в скалі сидить». Щоб, як про це говорить антична міфологія, Діоніс одружився з Аріадною, залишеною Тезеєм у глибокому сні на скелястому острові Наксос. Тобто слід повторити архетип «Лицаря — визволителя Панни» (знову ж таки — як на рівні окремої особистості, так і на рівні світу, всесвіту).

Для Івана Франка таким визволителем із царства кам'яного Сфінкса, «темряви єгипетської» був Мойсей. Він рятує народ («царівну») — творця майбутнього Єрусалимського храму. Не дивно, що даний народ обрав лицаря-рятівника за провідний образ національного духу і він залишився домінуючим для поезії часів УНР-ЗУНР та революційного резистансу ОУН-УПА-УНРА. Героєм стає не божественна істота (як у міфах), а особа-носії «філософії чину», «незнаний Вояк», визволитель України.

На часі здобуття Україною незалежності для певної частини інтелігенції роль об'єкта порятунку («царівни») переймають або рідна мова («царство скелі» — це русифікація), або власна вигода (арійський архетипний принцип

«артха»), або «рідна віра» (в даному контексті ворожою осмислюється вся іудео-християнська цивілізація), тим самим надалі залишаючи «визволителя Пани» у межах модерністського (неоязичницького) дискурсу. Щоправда, тепер він використовує також найкращі набутки і народницько-позитивістського («тестаментарно-рустикального») дискурсу, аж до синтезу з ним, внаслідок чого цей етап неоязичництва можемо визначити як «неомодерністський» [8], аналогічний однойменному явищу в латиноамериканській духовності, започаткованому «Язичницькими псалмами» нікарагуанського поета Рубена Даріо (1867–1916), сучасника Івана Франка.

Родоначальником українського неомодернізму слід вважати Миколу Євшана, який продемонстрував вірність народницьким цінностям: «...українська національна ідея мусить... стати... новою релігією, увійти в... кров» [9]. Звідси сучасні неомодерністи заглиблюються у символістські реставрації, квазірелігійні практики «пошуку Книги національного буття» (Л. Силенко, В. Шаян, О. Бердник, В. Рубан, Г. Лозко), котрі, проте, виявляються примарно ціннісними, бо обернені у зворотний напрям історичного руху.

Антитезою неомодернізму, як на нас, може стати тільки «нове перепрочитання» вищезгаданого «примордіального націоналізму», започаткованого Іваном Франком та «Молодою Україною» (Т. Зіньківський, Л. Цегельський, В. Старосольський, О. Крушельницький, М. Вітошницький, В. Панейко та інші). А саме: «...В українській інтелектуальній історії першим, хто вивів нашу національну ідею... став І. Франко... Власне «Молода Україна» вводить у культуру цю парадигму... «Молода Україна» поділяла з усією європейською інтелігенцією... від Чехії до Іспанії, де С. де Унамуню заявляв: відродити націю означає «перетворити стадо виборців та податкодавців» у «народ, що складається з "я"»... Ось у цій точці «я», в неподільному духовному атомі спільноти й вирішується... її майбутнє» [10].

Тобто спадкоємці Івана Франка-«Каменяра» вбачають порятунок у відродженні в людині культури як містичного відпочаткового стану національного життя народу, вбачають порятунок у «дезетатизації» [11] — емансипації народу від держави (або ворожої імперії, або корумпованої системи), коли народ починає споглядати сам себе у культурі як об'єктивації своєї Самості.

1. Українка Леся. Зібрання творів [Текст] : у 12 тт. / Леся Українка. — К., 1977. — Т. 8. — С. 190–191.

2. Аверинцев С. С. Судьба [Текст] / С. С. Аверинцев // Философская энциклопедия : в 5 тт. — М., 1970. — Т. 5. — С. 159; Гайденко П. П. Философия жизни [Текст] / П. П. Гайденко // Философская энциклопедия : в 5 тт. — М., 1970. — Т. 5. — С. 351.

3. Лосев А. Ф. Модернистская модель [Текст] / А. Ф. Лосев // Вестник Моск. ун-та. Сер. 9. Философия. — 1996. — № 1. — С. 139; Єшкілев В. Л. Модернізм [Текст] / В. Л. Єшкілев // Плерома. — 1998. — № 3. МУЕАЛ «Повернення деміургів». — С. 74–75.

4. Гундорова Т. Ранній український модернізм. До проблеми естетичної свідомості [Текст] / Т. Гундорова // Радянське літературознавство. — 1989. — № 12. — С. 5; Найден О. С. Традиції та їх функції в умовах активних суспільних змін [Текст] / О. С. Найден // Українська художня культура / за ред. І. Ф. Лященка. — К., 1996. — С. 212–213; Моренець В. Народництво — позитивізм — модернізм [Текст] / В. Моренець // Слово і Час. — 2000. — № 1. — С. 35, 37.

5. Наливайко Дм. Про співвідношення «декадансу», «модернізму», «авангарду» [Текст] / Дм. Наливайко // Слово і Час. — 1997. — № 11–12. — С. 45.

6. Франко І. Я. Зібрання творів [Текст] : у 50 тт. / І. Я. Франко. — К., 1984. — Т. 41. — С. 86.

7. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей. Панорама новітньої науки [Текст] / Ж. Рюс ; [з фр.]. — К. : Основи, 1998. — С. 230.

8. Єшкілев В., Гуцуляк О. Нью-Йоркська група [Текст] / В. Єшкілев, О. Гуцуляк // Плерома. — 1998. — № 3. МУЕАЛ «Повернення деміургів». — С. 83; Єшкілев В. Неомодерний дискурс [Текст] / В. Єшкілев // Плерома. — 1998. — № 3. — С. 81–82; Гуцуляк О. Необароко [Текст] / О. Гуцуляк // Плерома. — 1998. — № 3. — С. 81; Гуцуляк О. Київська школа поезії [Текст] / О. Гуцуляк // Плерома. — 1998. — № 3. — С. 61–62.

9. Євшан М. Національне виховання [Текст] / М. Євшан // Життя і мистецтво. — 1920. — № 2. — С. 39.

10. Забужко О. С. Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період [Текст] / О. С. Забужко. — К. : Основи, 1993. — С. 52–53.

11. Гуцуляк О. Б. Дезетатизаційний здвиг у площині української національної ідеї в другій половині ХХ сторіччя: Надія на «ренесансних богів» [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Кінець кінцем : альманах. — Івано-Франківськ, 1999. — С. 81–83.

Пророк у поемі «Мойсей» Івана Франка⁶

Як і батьків, провідників нації не вибирають, їх дає Господь. **Заповітним пророком юдеям був посланий Мойсей.** На заплутаних і туманних перепутях **Україна також сподівалася на свого Провідника. І Провидіння явило генія — Івана Франка,** провідника, якого Галичина спочатку і не розгледіла, сумнівалася, не довіряла, хоч він десятиліттями вів її — розшарпану, убогу і змучену — на шлях Поступу і Правди.

Щоб українці зрозуміли й осягнули велику зреченість себе, надлюдський труд, Іван Франко поклав перед очі української нації біблійну постать Мойсея, що своїми вимірами гідно співвідносились із постаттю титана думки й праці. Іван Франко у передмові до поеми «Мойсей» стверджує, що канва твору запозичена з Біблії. Геній письменника, вдивляючись у рядки Святого Письма, прочитав те, що для інших було закритим, й у своєму творі поспішає відслонити цю таїну, невтомно підкреслюючи, що **вивести людей з неволі, пробудити їх до мислення нового може не тільки рух, поступ, хоч і у віддалі сорокарічної мандрівки пустелею, а головне на цьому шляху — учити, навчати.** Навчати твердо, непоступливо і затято, доти, поки зі свідомості не буде витіснена **рабська психологія і доки не освітить сяйво ідентифікації себе як української нації.** Цей чин може більше важити, ніж сорокаріччя мандрів пустелею від оазису до оазису.

Це було те, чого не зуміли чи не здатні були помітити батьки нації, взявшись будувати самостійну державу в останньому десятилітті ХХ століття. І цілком не випадково — або не знаючи, або бездумно читаючи Франка, — користуються тільки першою частиною ідеї, взятої з Біблії: про сорокарічний «перехід». Так, ніби Мойсей увесь цей час не отверзав уста, хоч насправді терпеливо переконував, безнастанно навчав. Наче й Іван Франко, за їхньою логікою, німавав сорок років. Насправді ж своєю літературною, громадсько-політичною і подвижницькою працею підніс українську націю до світових обріїв.

Призначення Пророка у широкому розумінні слова і Вчителя — у вузькому, ґрунтується на безмежному терпінні: навчати і тоді, коли «раби німі» безжально кидають тобі услід каміння-слова, безсоромно плюють у душу, відмовляються від того окрайця Сонця, який ти готовий відірвати від свого серця і віддано покласти на жертвник їхнього життя.

Що ж тримало Мойсея біля зневірених слуг? **Довірливі діти — обнадійливі нащадки.** Так, зараз вони — архітектори піщаних будинків та міст, їхні химерні споруди розсипаються від найменшого подуву вітру. Але — це дія, рух! Це — діяльність, думка, боротьба! Нехай пісок — нікчемний матеріал, все ж він кращий за пусті слова, якими розкидалися їхні батьки.

⁶ Написано у співавторстві з кандидатом філологічних наук, доцентом Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника Петром Петровичем Дрогомирецьким.

І якщо все людство (за версією поеми «Мойсей») поділене на «боязли-вих зайчиків» та «отруйних скорпіонів», то де місце самих пророків? Річ у тому, що вони піднялись морально вище «зайців» і «скорпіонів», стали суб'єктами морального вибору. Але як бути зі «скорпіонами»? Мойсей не забороняє нащадкам їх нищити, але його початковий спротив піддається власним роздумам і сумнівам: чи ж це вихід? І шкідник бажає жити у цьому світі суєти. «...А чи ж винен він у тому, що їдє у хвості своїм має?» Алгоритм зрозуміла: і підступні зрадники, юди теж мають право на життя, бо без них ми не змогли б порівнювати, пізнавати плоди Добра й Зла.

Що є предтечею повчань пророка? Власне прозріння. Господні заповіти, осяєння й одержимість Святим Духом. Іван Франко у цьому плані геніально переосмислив образ «вогняного куца», тобто, щоб стати народним провідником-пророком, запалити вогники в серцях людей, треба загорітися самому, пройнятися життєвим вогнем, вічним і нетлінним, та, врешті-решт, згоріти на вітарі любові до рідного народу.

Каменяр уперше наслідився зробити досить складне зіставлення: Україна — Ізраїль. Історична доля — суголосна: важкі окупи рабства відповідно виховали рабський менталітет. Але колоніальне становище обох народів — це тільки вуаль, поверхова оболонка внутрішнього конфлікту. Щоб позбутися рабства зовнішнього, треба спочатку стати вільними внутрішньо, вийти з мороку сліпоти, моральної та естетичної.

Шлях Виходу («Пасха»), описаний у Старому Заповіті, Франко аналізує саме так: тільки визволення внутрішнє (самоусвідомлення себе) приведе до «обітованої землі». Історичні колізії ставили перед Мойсеєм важкий та непевний шлях — після визволення зовнішнього (із єгипетської неволі) внутрішнє прийде саме собою, закономірно прокладеним «сорокалітнім» шляхом. Але морально не підготовлені раби так і залишаються рабами, тому Мойсеєві так важко привести їх до «обітованої землі».

Шлях Івана Франка пряміший та моральніший: якщо відбулося визволення внутрішнє, то це значна частина шляху до «обітованої землі». Тільки у вирішенні цього питання думки біблійного та українського Мойсеїв розходяться. Утім, між ними — тумани тисячоліть...

Україна — Ізраїль. І все-таки останній зумів дорівнятися до себе. А де ти, український Народе, Націє чи Народносте? Врешті, як тебе величати? Може, словами українського Мойсея:

Народе мій, замучений, розбитий,
Мов паралітик той на роздорозжжю,
Людським презирством,
Ніби струпом, вкритий!

У сфері зовнішнього звільнення з-під панування імперії зла Ти вже довгих десять років блукаєш своєю пустелею-манівцями. Ремствують зневірені датани й авірони — плачуть за дешевим м'ясом та вином.

Так, «зайці» і «скорпіони» — завжди поруч. Але нас веде через грані століть могутній дух Франка-Мойсея!

Але невже до нашої «обітованої землі» залишилися ще «тільки» «двадцять років» мандрівки? Відповідь — у кожного в серці...

Хай як прикро, але в українців існує перспектива побачити марево, фата моргану замість бажаного «обітованого раю». Так, усе залежить від нашої духовності, вміння мудро передбачити майбутнє та належно оцінити минуле.

Запитуємо: чим же тоді ментальність українців відмінна від ментальності ізраїльтян? На перший погляд — ті ж самі пута рабства, внутрішньої зневіри і втоми.

Але між цими націями суттєва відмінність. Ізраїльтянам Сам Бог устами Мойсея повідомив: «Ви — Богом обрані, сини й дочки Ізраїля!»

А що говорили нам? «Малороси», «кохли», «молодші брати»... Що дивного, що у нас повстав «комплекс меншовартості» — і нація ми не філософська та не історична, і мовомислення у нас, і свідомість непритомна...

Що стоїть на шляху поступу, руху нас як нації?

Його постійно гальмують датани й авірони — стихійні бунтарі, носії «духу черні», які протестують завжди і проти всіх. Але їхня гальмівна сила наповнена для нас левним сенсом. Датани й авірони — це одна з барикад, що ми їх мусимо подолати, свідомо переступити, а не обійти. Протидія зледащлим панікуючим невірам — одна з форм доказу перед Богом того, що ми варті цієї землі. Бог посилає до Мойсея духа пустелі, щоб спокусити його, але пророк не піддається спокусі; серед народу ж Господь сіє провокуючих осіб, щоби переконатися у його стійкості та витривалості...

Чи не у такій площині знаходимося ми сьогодні? Мойсей-Франко трудився, навчав, «щоб з рабів тих зробити народ», мов коваль, «клепав їх серце й сумління». А ми?.. Ми довгих двадцять років протидіємо блюзнірському бунтарству «протівсіхів», змагасмося з духами черні та зневіри датанів та авіронів, намагаємось утримати нетривку рівновагу — тому і стоїмо на місці.

І знову запитуємо себе: де ж той «промінь світла в темному царстві»? Мойсей каже: «Там за горою оазис, а тут кози їдять будяки». Невинним тваринам судилась загибель, бо вони належать сплячим, байдужим господарям, які нічого не хочуть. Супокій для них — найвище благо.

Дрімотну, інертну масу в пустелі важко спрямувати навіть до оазису. Стадний інстинкт бездіяльності накопився валом на обважнілих у своїй власній згубі й хаосі людей, не здатних свідомо мислити, хоч

...Сорок літ говорив їм пророк
Так велично та гарно
Про обіцяну ту вітчину,
І все пусто та марно.

Проблема стада має місце у підсвідомості нашої. Позбавлені індивідуального мислення та гідної мети, ми «...покинули ждати і бажати, і десь рвуться в простори». А тому серед нас авірони й датани «верховодять сьогодні». Ведуть нас, «неначе сліпих, ошуканці і дурні...»

Фата моргана національного самоствердного буття міниться, тремтить і манить. Не дається до рук. Напевне, вже «на роді нам написано» завше бунтувати «проти власного свого добра»? Непокірні у своїй малості та неосмисленості, затяті й вперті «тим упором, мов клином, самі унутрі ми роздерті». **Нам треба остерігатись свого внутрішнього дуалізму, інакше і Бог, і люди покинуть нас:**

Всім народам для страху,
Як розтоптану красу змію,
Що здихає на шляху!

Вчасне попередження нам суцям і нащадкам від Великого Пророка.

Чому вірші?

Щодо поетичності української нації

Вважається, що досі популярність серед українства поезії (з виконанням нею комунікаційної та естетичної функцій, а також з претензією на реалізацію «триєдності свободи» — свободи творчості, свободи особистості і свободи народу) означає відсутність «релігії вищого чину», вказує на те, що поезія — лише її сурогат, або, якщо хочете, нижча, «матріархальна» форма релігії (пригадаймо слова Г. Гердера: «...Поезія була материнською мовою людського роду»). Тобто український етнос, начебто, досі залишається у полоні інфантилізму, а спроба Івана Драча запропонувати «Закон про українську поезію» за своєю суттю виявляється атакою аборигенів із мотикою на колонізаторські могили.

Щоправда, є ще одна нація в світі, яка звеличила поезію в канон, — «...культ поезії в Китаї завжди далеко переважає звичайне для інших націй читачке смакування і любування: читати обожнюваного поета із запаленим запашним ладаном і потім повільно його переписувати багато разів.., а головне, вчити його напам'ять у безмежній кількості — явище найзвичайнісіньке і скоріш правило, ніж виняток» [1].

Саме поезія, як вказував Т. С. Еліот, втілює функцію «нового витлумачення вже знайомого досвіду», «новим (пере-) прочитанням» збагачувати духовний світ і тончувати здатність сприйняття довколишнього [2]. Поезія є істинне, досконале знання, виговорювання головних смислів буття, вона зберігає ці головні смисли і захищає їх у всій їхній первісності. І якщо М. Хайдеггер, доводячи це, опирається на досвід Г. Гельдерліна, Р. М. Рільке і Г. Тракля, то у нас є цілий всесвіт осягнення суті реальності в поетичному слові — Тарас Шевченко, Іван Франко, Леся Українка, Микола Зеров, Євген Маланюк, Олег Ольжич, Василь Стус і тисячі інших подвижників поетичного слова. «...Якщо читати всю національну поезію як єдину книгу (виокремлено нами. — О. Г.), то в ній можна вирізнити стійкі мотиви, которі... належать поетичній свідомості всього народу, характеризують його цілісне сприйняття» [3].

Крім того, і це, можливо, найголовніше, поезія — це суб'єктивне знання, світ, пережитий мною і ніким іншим.

І в чому велич Тараса Шевченка? В могутньому індивідуально-особистісному, екзистенційному переживанні реальності, близькому тому, для кого це споріднено.

Тому у нас є улюблені та неулюблені поети.

Тому у нас є українці і малороси.

Також слід згадати слова Нобелівського лауреата: «...Не читаючи віршів, суспільство опускається до такого рівня розвитку мови, за яким вона стає легкою здобиччю демагога або тирана» [4].

Можливо, завдяки цьому в українців протягом 500 років поневолення зберігався імунітет проти Олжі і Тиранії, в той час як деякі інші етноси, які теж перебували «біля межі», пішли не тільки в услужіння, а й трудилися в перших рядах сатрапів Ахрімана.

...Як в нації вождя нема,
Тоді вожді її — поети:
Міцкевич, Пушкін не дарма
Творили вічні міти й мети, —
Давали форму почуттям,
Ростили й пестили події,
І стало вічністю життя
Їх в формі Польщі і Росії.
(Євген Маланюк, «Посланис»)

1. Алексеев В. М. Труды по китайской литературе [Текст] : в 2-х кн. / В. М. Алексеев. — М. : Вост. лит., 2002. — Кн. 1. — С. 62.

2. Элиот Т. С. Социальное назначение поэзии [Текст] / Т. С. Элиот // Элиот Т. С. Назначение поэзии. Статьи о литературе. — К. : AirLand, 1996. — С. 184.

3. Эпштейн М. Н. Природа, мир, тайник Вселенной... Система пейзажных образов в русской поэзии [Текст] / М. Н. Эпштейн. — М. : Высш. шк., 1990. — С. 34.

4. Бродский И. Об Одне [Текст] / И. Бродский ; пер. с англ. — СПб. : Азбука-классика, 2007. — С. 145.

Лицарі святого Бьоля, або «Мандрований град» в сучасному українському літературному процесі

«Патріарх “Бу-Ба-Бу”» Юрій Андрухович пропонує всім українцям («ще не добитим») відкриття «лицарської Слави» своєї країни, слави «мандрованого лицаря-філософа», «визволителя Панни» (архетип «Персей») [1]. Цим він повторює західноєвропейського патріарха літератури Генріха Бьоля («Очима паяца», 1963 р.), який не знаходить для свого «лицаря-принца» іншого шляху, крім карнавальні-циркового (знаменно, що один із перших романів Бьоля — «Потяг прибув вчасно» — початково мав назву «Від Львова до Чернівцець»). Надалі романи Юрія Андруховича «Рекреації» та «Перверзія» явно перегукуються з романами Бьоля «Чим закінчилося одне відродження» та «Груповий портрет із дамою».

Не слід перейматися тим, що ідея «лицаря-визволителя Панни» є смішною та споріднена із замилюванням Дон Кіхота лицарською славою раннього Середньовіччя. Не забуваймо, що якщо на крайньому Заході Європи лицар серця Дульцінеї втілював незалежне існування на «окраїні» суспільства та звільняв каторжників, то на крайньому Сході Європи лицар Святої Покрови здійснював той самий «момент» буття — жив на «окраїні», звільняв каторжників із турецьких галер... Але якщо ідальго Алонсо Кіхано — герой-меланхолік, то гетьман (генеральний капітан) християнської міліції Петро Сагайдачний — герой-холерик, який і стінами Кремля та Хотина заволодів, і свою Дульцінею проміняв на тютюн та люльку... Наполеона Бонапарта теж підіймали на глум за похід у Єгипет (акт замилювання традицією хрестових походів). Але наслідком його став Розетський камінь та дешифрування давньоєгипетських ієрогліфів...

Так, «Великі Пригоди», «...Великі трагедії, — писав Микола Шлемкевич, — тяжкі переживання нації часто є струсом духа, після якого приходять глибокі відкриття. З розораних душ вистрелюють горді будівлі, в яких довго наступні покоління знаходять свій дім і світ» [2]. Начебто, тепер це вже реалізується:

...вже народжуєсь Київ — новий, златоглава
для нових офіцерів та антологій! [3].

Іншими словами, екс-«неодегенерат» Степан Процюк пропонує йти шляхом, схожим на шлях барона Романа фон Унгерна, що намагався в 1921 році відродити у серці Монголії міф чорної «суувастік» на жовтому полот-

ниці — могутню імперію Чингизидів. Зрештою, російські євразійці та неоевразійці підняли на щит ідеал засновника «ордену офіцерів-буддистів»...

Свого часу українців не захопила неоромантика «східних (азіатських) конквістадорів», «конквістадорів Великого Сходу» [4]. Але об'єктивна реальність володарює всупереч суб'єктивному бажанню «братії» українців. Тепер «... час пуританців, людей гарячої віри — знов настав для Європи і світу; що ці, якраз ці «пуританці», показалися деміюргами історії... що власне «добра воля осіб», воля, скріплена вірою, — творила історію, їх «апостольське слово», (а) не “безупинний громадянський поступ”...» [5].

Негативно оцінюючи феномен «деміюргів», «янсеністи» від літератури охрестили цей наш час «часом єзуїтів».

Нехай і так! Останні — це «...лицарське братство сушого перед обличчям небуття, бойове співтовариство у священній війні проти потягу до розпаду, проти тліну та розтління, проти ніщо» [6].

Жан-Франсуа Ліотар убачав прихід цих «лицарів-конквістадорів» у «вчених-партизанах», «негативних героях»-постструктуралістах, які методом деконструкції підривають панівну Систему зсередини. Така собі мрія зреалізувати те, на що не спромоглися «нові ліві» 60–70-х рр. ХХ ст. зі своїм журналом «Партизан Ревю»...

Саме до «партизанів-деконструкторів» прийшов зі своїми романами Юрій Андрухович, шукаючи шлях лицаря після реалізації вищезгаданого проекту Г. Бьоля на українському терені (у вигляді «Бу-Ба-Бу»; якось у телециклі «АргументКіно» ведучий, головний редактор журналу «KINOKоло» В. Войтенко, щоб пояснити глядачеві, що таке постмодернізм на прикладі кінофільму Джона Коена «Виховання Арізони», дав таке визначення: «Це такий собі бубабізм у кіно!»).

За В. Єшкілевим, однак, інші «лицарі-партизани» виробили значно витонченіші («єзуїтськіші»), як сказав би літературний критик Є. Баран) форми дискурсу: «гра на випередження» (à la «Мы наш, мы новый мир построим»), а саме:

1) широка домовленість традиціоналістськи налаштованих мислителів (тобто «генонівців», «нових правих») та культуртрегерів («гекатонхейрів», за А. Дугіним) про введення в сучасний контекст поняття «плеромічна відкритість», розробка знакового (на базі універсалій, наприклад, австро-угорської метакультури) та сенсового наповнення, що стають «ембріонами злагоди» для нового за методом традиціоналізму (post-Guenonisme або post-ruthenisme), «вживленого» у «постмодерністську тканину інтелектуального простору»;

2) «накидування» мисленнєвих будь-яких нюансовано-нараційних (у дусі стилю «фентезі») практик толкієнівсько-діккенсівського типу (т. зв. «деміургійний дискурс») на амбіції певних сил, політичних, економічних або естетичних [7].

Але проекти як Г. Бьоля — «Бу-Ба-Бу», так і «неотолкієністів» (але аж ніяк не самого В. Єшкілева, який лишень провокує ситуацію у потрібне йому русло, за що отримав прізвисько «Гапон української літератури», щоб у черговий раз потурити зашкарублість української маси «іронією швейківського типу») — невдалі варіанти можливого. Бо їм, несучим ідеї «раю тварин» святого Франциска поміж «птахів та лілій», немає місця у галузі масової культури — цієї animal farm («ферми тварин»), класично описаної Джорджем Орвеллом. Похід «лицарів престолу святого Бьоля» приречений на невдачу під ударами Саладіна — «Масового Читива».

Юрій Андрухович вчасно втікає із «проекту Г. Бьоля» у «проект Томаса Манна» (роман «Смерть у Венеції», 1912 р.). Далі наводимо дещо довгу цитату з рефлексій грузинського культуролога: герой роману Манна Густав фон Ашенбах, «...віддаючи себе у четвертій главі у владу міфологічного, ...сп'янів від можливостей розмикання своїх кордонів вглибину, в перспективу подоб, сп'янів тим більше і тим пагубніше, що у цьому міфологічному достаткові для нього нема центрального, опорного міфу, за котрий міг вхопитися його розум, — міфу, котрий би став провідною зіркою та стержнем, новою культурою його внутрішнього життя. Як блукає він (вимазавши собі обличчя сажею, тобто у «масці»). — О. Г.) лабіринтом венеціанських вуличок, переслідуючи Тадзіо, так само блукає він і лабіринтом міфів у дедалі зростаючому своєму сп'янінні. Якоїсь миті здається, що платонівські діалоги можуть стати організуючим центром, котрий стягує до своєї логіки внутрішні сили та спонукає Ашенбаха... Отже, у міфологічній логіці, котрій вручає себе Ашенбах, відсутня генеральна організуюча ідея — відсутній його власний стерновий міф» [8].

Для російського модернізму «провідним міфом» є солярно-космічний міф про боротьбу «культурного героя» із Сонцем, що символізує перемогу над часом.

В американському світовідчутті цю «провідну зорю» прояснив Генрі Форд: «...Невдачі дають тільки привід розпочати знову і більш розумно. Чесна невдача не ганебна; ганебний страх перед невдачею». І далі слова Бориса Парамонова: «...Що таке Америка? Це не досягнутий рівень споживання, а готовність розпочати заново, від нуля. «Емігрувати»... Америку створили люди, здатні розпочати від нуля. Але це і є «єврейство» — як усегаляна характеристика людського проекту. Америка — інтернаціонал євреїв усіх націй... Російська культура повинна була піддатися діаспори та викоріненню у власній країні, щоб довести свою прославлену “вселюдськість”...» [9].

Той же принцип «розпочати спочатку» виразив поетичним рядком геній цивілізації Окциденту Р. Кіплінг:

...розбитий витвір знову доробляти,
хоча начиння геть уже старі.

Коли ти можеш всі свої надбання
поставити на кін, аби за мить
проциндрити без жалю й дорікання —
адже тебе поразка не страшить...

(«Синові», пер. з англ. В. Стуса)

Юрій Андрухович емігрує спочатку уявно, у романі «Перверзія» (1997 р.), цьому українському аналозі «Смерті у Венеції». Герой роману Стах Перфецький нагло зникає у лабіринтах Венеції, де провідним його міфом стає «...все починати спочатку і щохвилини вигадувати для себе можливості нового початку» [10], що цілком у традиції української літератури: «...Як би було безбарвно й сіро, справді, коли б не було в людей цієї щохвилиної здатності відроджуватися й відтворюватися. Відтворюватися не стільки в поколіннях, а щохвилини. Який неоцінений скарб!» (Докія Гуменна) [цит. за: 11]. Не дивно, що авторка цих слів — апологет язичництва, в якому з кожним новим календарним роком можна розпочинати все знову, без будь-яких докорів сумління, без жодного тягара минулого гріха.

Це — ніщо інше, як міфологема «Протей» («Трікстер»), борець із богом — «культурним геросом» («культуртрегер» — провідна міфологема імперськості, отже — Росії, в якій, мов Йона, певний час перебуває герой іншого роману Юрія Андруховича — «Московіада» — Отто фон Ф.). Але цей трікстер (у палеоазіатів він виступає в образі Ворона, тож не дивно, що М. Жулинський підмітив щодо Андруховича: «...не гребує нічим — мов та ворона» [12]) є водночас богом Діонісом, «трагічною множинністю» [13]. Тому українці почуваються у постмодернізмі як риба у воді, живуть у ньому та ним: «багатоманітність можливостей» ставиться в основу постмодернізмом, в той час як для реаліста (людини епохи раціоцентричного Модерну) це здається хаосом та безладом [14].

«Множинність нових початків» — це і коїтуси: «...Російські люди... не розуміють, що «секс» важливіше «сублімацій». Останнім твердженням не заперечуються жодні старі цінності, але виявляються нові, і вони зближуються; сексуальна енергія... усвідомлюється як цінність... Сублимація і редукція не протиставляються світоглядно, а розташовуються поряд. Реалізується формула Гегеля: істина — не тільки результат, а й процес» [15]. «...Я розкошую, мов фалос у лоні», — пише Юрій Андрухович у «Листах в Україну (із Москви)». І бачимо навпаки: Віктор Шкловський, коли повернувся з еміграції у Москву, визнав: «...Я живу тьмяно, мов у презервативі» («Третя фабрика»).

«Множинність нових початків» — це і стан здатності переноситися легко і вільно з поезії у найрізноманітніші форми життя, в якому, наприклад, перебували О. Пушкін та В. Шекспір [16] і чого прагнув навчитися М. Гоголь. Не дивно, що Ю. Андрухович перекладає українською «Гамлета», займається іншою формою життя — науковою діяльністю (за-

хищає дисертацію), журналістською (веде колонки в газетах «День» і «Західний кур'єр»), педагогічною (читає лекції за Фулбрайтівський грант), виступає на естрадній сцені (в супроводі ансамблів) тощо.

Як на нас, то викликаний цей «протейзм» бажанням за досконалим світом поетичних спогадів приховати свою особистість (аж до повного її зникнення). Для В. Шекспіра — це неаристократичне походження, для О. Пушкіна — «арапство», для Ю. Іздрика (із Т. Прохаськом та В. Муликом) — «мізісторія» як «відчуження від реальної Європи» (у формі «тути за Австрією», за нереалізованою такою собі «Землею Франца-Йосипа III»).

Але в Ю. Андруховича «комплекс Протея», проте, має іншу природу — він викликаний, щоб стати маскою для іншого творчого комплексу, суть якого прорвалася назовні з декларацією небажання більше писати поезію. Це ж саме надibuємо у Василя Розанова: «...Насправді — це так конкретно, як було б з когось списане. «Я не відмовляюся писати; але хочеться на час, навіть довший час, перестати друкувати. Поезія для мене не самолюбива насолода. Я не маю потреби у хвалі (звісно, черні), але не бачу, чому повинен піддаватися її звинуваченням». Це — мова Сальєрі! Між тим — це лист Баратинського...» [17].

Ба більше! Ще Освальд Шпенглер «комплекс Протея» вважав спричиненим «відвічним інфантильним відчуттям боязні світу» (де «світ» — це «тіло», «минуле», «здійснене», в той час як «життя» — «здійснюване», а «душа» — «те, що належить бути здійсненим»), що є «...найбільш творче з усіх відпочаткових відчужень. Йому зобов'язана людина найбільш зрілими та глибокими з числа форм та образів не тільки свідомого внутрішнього життя, але і його відображення у безкінечних явищах зовнішньої культури. Як таємна, не зовсім чутна мелодія проходить ця боязнь через мову форм кожного справжнього витвору мистецтва, кожної широкій філософії, кожного великого діяння... Тільки внутрішньо мертва людина... втрачає або заперечує її... відпочаткове відчуття боязні знаходить своє вираження у духовних, доступних для сприйняття образів символах протяжності» [18], тобто «вічного повернення» — щорічного воскресіння у містеріях розтерзаного фракійсько-кельтського бога Діоніса: «...Ім'я Діоніс можна замінити іменем Протей... Діоніс, трагічна множинність...» [19].

Але ці язичницькі «безкінечні початки» — це втеча від вимоги здійснити зміну раз і назавжди. Відомий теолог Андрій Кураєв наводить слова одного філософа про те, що він знову пізнав радість молодості, пройшовши від членства в ЦК КПРС до християнської віри: «...Адже молодість людини вимірюється її здатністю лишити усе позаду та почати все заново. І справжній гріх — це відмова стати чимось більшим, ніж ти є зараз» [20].

Потім, відреагувавши на свої творчі комплекси, «язичницький» «Патріарх «Бу-Ба-Бу»» Юрій Андрухович емігрує реально, починаючи з частих вояжів

до Австрії, Німеччини, Польщі, Швеції і до Сполучених Штатів (грант Фонду Фулбрайта), що, зрештою, викристалізувалося в «Лексикон інтимних міст».

Те ж саме мандрування чинять його «компліментанти»:

- Юрко Покальчук — до Парижа (і, зрештою, до раю),
- Галина Петросаняк — до Відня та Праги,
- Тимофій Гаврилів — до Відня,
- Володимир Єшкілев — до Єрусалима та Москви,
- Володимир Чернявський — до Рима (і до раю),
- Тарас Девдюк — до Чикаго,
- Олег Короташ — до Кракова, Житомира і Львова,
- Олександр Ірванець — до Києва,
- Іван Андрусак — до Луганська,
- Олесь Гордон — до «латентного» Львова,
- Юрко Іздрик — до просто Львова, а потім — до того ж таки Кракова,
- Тарас Прохасько — хоча б до іншої «-Анни»...

Таке собі «посполите рушення», «рокош», «похід конфедератів», «хі-джра» сучасної української літератури. «...Одне слово, письменники сьогодні тікають у прикладну географію» [21].

Іншими словами, постає такий собі літературний «Мандрований град», що перебуває у драматичному протистоянні із «Земним Градом» (тестаментарно-рустикальним, заповідально-селянським літературним дискурсом) та у драматичній нетотожності самому собі, бо його численні вороги зовні належать до нього. Таке собі «неоавгустиніанство літературне», як означив би якийсь упорядник енциклопедії, натякаючи на вчення Августина Блаженного про два гради — «Град Земний» і «Град Небесний».

Одночасно реанімується і проект східного сучасника св. Августина Аврелія Блаженного — св. Діонісія Ареопігита, для якого церква — це ієрархія ангелів на небі, що безпосередньо продовжується ієрархією людей на землі («відображення чистого світла у чистих дзеркалах»). Про драматизм їхнього протистояння не може й бути мови.

Харизму на цей концепт-проект «неоареопігітства» з його ніцшеанським пафосом поділу на «овець» та «козлищ» Володимир Єшкілев отримав внаслідок як реального паломництва у Святу Землю (спільно з дійсним членом Римської академії сучасного мистецтва, івано-франківським художником-філософом Володимиром Чернявським), так і від благословення імператорських генів (В. Єшкілев — представник бокової лінії династії Кантакузенів, що підтримували ісихастів у боротьбі з візантійськими «рустикалами»-зилотами, на яких опиралася династія Палеологів). Володимир

Єшкілев, цей «білінгв-характерник», «горопашний деміюрг» (як означив його донецький журнал «Кальміус»), «сучасний непримиримий Іван Вишенський з ентузіастичним пафосом Петра Скарги (ось і зійшлися крайнощі!), вибудовує власну ієрархію та рівні допущення до «таїнства» у сучасному українському літпроцесі — «Мала Українська Енциклопедія Актуальної Літератури» (МУЕАЛ; видано 1998 р.). Парадоксально, що інші твори Ареопігита та Єшкілева теж перегукуються: «Про Божі імена» — «Парадокс Хомського»; «Про містичну теологію» — «Адепт» (у співавторстві з О. Гуцуляком) тощо.

На наш погляд, проект «ієрархія актуальної літератури» породжений «феноменологічним синдромом» у його творців, а саме — прагненням до достовірних істин, в той час як концепт «Мандрований град / Піліgrimне царство» (його апофеоз — «пси Святого Юра», одинадцятье число «Четверга» та журнал «Потяг 76»), навпаки, — «метафізичним синдромом», тобто прагненням до гіпотетичних (допустових) тверджень. Останній проект визнає право на життя проекту В. Єшкілева саме як «екзотеричного» (зовнішнього, відкритого, доступного для сприйняття непосвяченому) свого аспекту, мета якого — регламентувати життя всіх рівнів сучасного літературного процесу (знав би найбільший «регламентатор» українських «інженерів людських душ» Олександр Корнійчук, ким стане внук його особистого шофера!).

Потрібен лише новий «папа від літератури», щоб одразу з простого «приходського» («Станіславського») «священнодійця від літератури» перевести Володимира Єшкілева у статус офіційного «кардинала української постмодерної літератури» (як це сталося з Дж. Г. Ньюменом). Зрештою, журнал «Крещатік» визнав уже цього представника «станіславського феномену» тут і тепер (hic et nunc) за «сірого кардинала» літпроцесу (пор. з тим же Ньюменом).

Щоправда, була для нього небезпека власти в «прелесть», і думалося, що здорова іронія швейківського типу (як уже говорилося) у самого творця МУЕАЛ зуміє подолати цю спокусу. Але, як бачимо, ця надія не справдилася — спочатку він, мов гашеківський поручик Дуб, вляпався повною п'ятірнею в колонізаторство (фестиваль «Карпатська Мандрогора», книга «Метафізика Карпат», підтримка російськомовної графоманії), а потім, як то кажуть, поміж вух і на чолі під кучерями смертоносно засяяло третє «всевидяче око» — зірка Імхотепа...

Зрештою, богиня Калі-«Лихоманка» нещадно пожерла «кардинала-консультанта» і завершила «перетравлювати» його зі вступом у 2012 р., через «ліву ногу», у Національну спілку письменників України.

Та й чи не повірити у ніцшевське «вічне повернення», адже німецький літературознавець Ганс Єшке (!!!) займався «роздаванням слоників» представникам іспанського літературного покоління 1898 року. В 1947 році його книга повторно була видана у перекладі іспанською в Сантьяго-де-Чілі.

Із Гансом Єшке полемізував інший критик — Гарольд Баран, що вражає у сенсі існування ідейного «антипода» Володимира Єшкілєва — літературного критика Євгена Барана.

До речі, ці обидва українські літературознавці народилися 23 травня, у день просвітителі диких африканських племен (берберів і таке інше) Симо-на Зилота (це на його весіллі Син Божий на прохання Богородиці перетворив воду на вино, цим вперше проявивши свою надприродну сутність).

Легітимність письменницький «Мандрований град / Піліgrimне царство» отримує з рук метра українського культуротворчого духу Юрія Шереха-Шевельова: «...шанс України — в експансії» [22]. Експансія-«хіджра» набуває статусу перфектного. Роман Юрія Андруховича «Перверзія» для української культури та ментальності первертує (латин. «пере-гортас», «відкриває») «Історію русів» (паралель роману з нею помітив Назар Федорак [23]), історію еміграції-експансії варягів-лицарів-ченців-«конквістадорів степу».

З Юрія Андруховича та «Псів Святого Юра» розпочалася «андрухов'юрська ера» української геокультури (однакові геологічні періоди на різних континентах мають різні назви), тобто ера, яку В. Єшкілєв визначив як еру «шляху війна попри жерця» [24]. Наступна геокультурна ера стосуватиметься вже припадання війна Слова до стіп жерця Речень.

Концепт «Мандрований град» (як сучасний варіант метапроекту «Україна — країна мандрованих дяків», за М. Гоголем) може дати українству розраду від прийняття через цей проект того факту, що реальна Україна — «...при битій дорозі. Що вона — і Європа, й Азія. Наша культура вбирала елементи з обох сторін світу... Злочин Росії не тільки в тому, що вона відірвала нас від Європи. Вона відірвала нас і від Сходу... Калмики нам теж потрібні. Це знав Хвильовий. Це відчувала Гриневичева. Не втямки це епігонам вісниківства («рустикалам». — О. Г.) і львівській перекупці (тобто тим, кому «нудна дорога на Схід», як признається щиро Степан Процюк. — О. Г.)... Суть не в запереченні імперіальної концепції заради ствердження провінційної, а в виробленні вищої імперіальної («Євразія без Москви!» — О. Г.)... В нашу епоху позиція ця — ключ до майбутнього... Зрозуміти себе — це означає ствердити себе... Не острів серед суходолів — припонтійських і тучних.., — а осередок двох материків» [25], своєрідна МезоЄвразія: «...Із Заходом мостом з'єднати Схід, Нехай новий на нім зросте Акрополь» [26].

Як колись поєднав Захід та Схід Александр Македонський. Про повторення його подвигу українськими лицарями («александрами») мріяли письменники козацького бароко XVII ст., об'єднані у власний «Мандрований град-ковчег» (серед стихій титанізму та звитяжництва) — київське «Товариство Афіни/Атенеї» (Є. Плетенецький, П. Беринда, К. Сакович, С. Почапський, П. Могила, С. Косів, Х. Євлевич). Дещо пізніше об'єдналися у свій «Манд-

рований град» — «Чернігівські Атени» — Л. Баранович, О. Бучинський-Яскольд, І. Величковський, Д. Туптало, І. Орновський, І. Максимович та інші.

Отже, «Мандрований град» «андрухов'юрської ери» продовжує українську традицію. На роль «Атен» претендували і «лицарський орден» «Псів Святого Юра» (domini canes), «сержанти-зброєносці» при цьому «ордені» — Асоціація українських письменників (АУП), різні «жрецькі-священницькі» консорції — «Нова література», «Авжеж», «Четвер», «Література Плюс», «Критика», «Кур'єр Кривбасу», а також «лісові ватаги» — «Нова дегенерація», «Друзі Еліота», «Смолоскип», «Книжник Рев'ю», «Севама», «Поетичні майстерні» та інші.

Реально домінуючим «Атенеєм» претендував стати «Станіславський (Івано-Франківський) феномен» (Ю. Андрухович, Ю. Іздрик, Т. Прохасько, Г. Петросаняк, В. Єшкілєв, В. Мулик, Я. Довган, О. Лишега, М. Микицей, М. Король, О. Гуцуляк, А. Морговський, А. «Середа» Кирпан, О. Рубановська, В. Чернявський) та його друковані органи «Четвер», «Плерома», супутні йому донецький «Кальміус», чернівецький «Потяг 76» та львівський «Форма(р)т», а також персонально — Ігор Бондар-Терещенко, Олесь Гордон, Олег Соловей, Анна Біла, Василь Кожелянко, Маріанна Кіянська, Олександр Бойченко and the rest. Проте «Станіславський феномен» виявився тим возом, який так і не зрушив з місця, бо тягли його «мандрувати світами» у зовсім протилежні боки. І, зрештою, він розвалився.

Редактор рустикально-тестаментарного журналу «Основа» Валерій Ілля щось таки відчув у геокультурних здвигах українського духа, але нове «покоління незнаючого кінця часу» (endlose Zeit), «часу сарматів» (за І. Бобровскі), «часу сзуїтів» (за Є. Бараном) він невірно витлумачив як «дітей безчасся» (Ю. Андрухович, В. Діброва та ін.), а тому мріє про альтернативу їм — «нове покоління» «пастушків» «Великого Стилю» [27] (пор. з іронізуванням над цим у новій книзі Костя Москальця «Нічні пастухи буття»). Валерій Ілля «звільнив» ціле покоління з літератури, оголошуючи його «яловим», бо, на його думку, воно порушило «благопристойність» «Великого Стилю» рустикально-тестаментарного (селянсько-заповідального) дискурсу (на що, насправді, воно й не зазіхало!).

Нехай і так. Звільнений «благопристойниками» ліцейський вчитель романських мов Езра Паунд висадився у Гібралтарі без грошей у кишені та помандрував пішки через всю Іспанію, Прованс, Тоскану, живучи випадковими заробітками і відкриваючи свідчення збережених іще скрізь духовних цінностей Середньовіччя, його етики та мистецтва.

Так і звільнені адептами «Великого Стилю» письменники з «Мандрованого граду» зроблять для нашої культури нові чудові і чудні відкриття. Та не на чужій землі, не в Іспаніях та Америках, а тут, у своїй, Богом даній країні.

* * *

Без сумніву, наша інтерпретація має право на існування на основі т. зв. парадокса Шлегеля–Шлейєрмахера, що полягає у такому: дослідник, критик, інтерпретатор завжди ліпше розуміє контекст, ніж автор.

Перші читачі вищенаведених рядків вказували на той факт, що наш текст суперечить тому, що висловив співавтор роману «Адепт» та МУЕАЛ у своїй статті «Діти різних конвенцій» [28], а саме, що крім дискурсів «кореневої» та «ризомної» ідеології «...я констатую лише один незаперечний факт: третьої конвенції створити поки що не вдається» (В. Єшкілев).

Правильно, не вдається так званим «дев'ятдесятникам». Просто тому, що вона вже створена. Віктор Шкловський назвав її «конвенція часу»: «...Кожна людина затримується у своєму розвитку на якомусь етапі, перестає йти за загальною течією часу і, як звичайно, закріплює ситуацію своїм одягом» [29]. А тепер цю ситуацію визначають як «Постмодерн» — немає єдиного стилю, єдиної історії, єдиного часу і мови: «...надто багато історичних часів жужом упхалося в тісний, заледве що двадцятилітній проміжок» [30].

Так, покоління, дещо некоректно означене як «дев'ятдесятники», залишилося у часі культурного андерграунду («постшістдесятництво» та його відгалуження — «вісімдесятництво», «Нова хвиля»), а не пішло за течією часу в «хіп-хоп-культуру» (т. зв. «дуже пізніх дев'ятдесятників», «двотисячників», cool-культуру). Ще інші, у свою чергу, залишилися або у часі героїв драми «Майстри часу» (Сталінська премія, 1930 рік), як-от Б. Олійник, В. Сингаївський, О. Мороз, О. Бердник та інші), або «націонал-революційного резистансу 20–50-х років» із його принципами «народництва» («ендіженізму»), провітництва, «мовомислення», «культурною неприємністю» (за Оксаною Забужко; В'ячеслав Медвідь визначає це покоління як «неонародництво», Вікторія Стах — «сомнамбулізм», «вовкулакуватість»).

Але передову позицію займають серед цього набору «часів» саме спадкоємці культурного андерграунду («культурного гедонізму»). Вони на правах «нувель лежітім дефанс» стали «новими єзуїтами» для досягнення головної мети — внести у свідомість своєї майбутньої пастви культуроцентричну («космоцентричну») ідею, щоб, як мріяв Гамлет, «вправити Часові його суглоб». Або пере-створити Час, або вергти!

«Позадесятники» (С. Процюк, Є. Баран, І. Ципердюк, М. Бриних, В. Стах, А. Кокотюха та інші), чи, як їх визначив Юрій Андрухович у передмові до «Нової дегенерації», «поетичні магометани», не вірять в успішну реалізацію цієї «хірургічної» операції.

Хоча свого часу «деміургійний» проект під назвою «незалежна Україна» таки вдалося зреалізувати носіям «часу народництва», а ті, які заперечували його можливість, приречені були стати в обслугу людиноненависницькому тоталітаризмові, а після того, як «лев здох», стали «ма-

родерами» — перетворилися «...на такого собі «пахана», що очолює «малину», ...там, де треба, підставляє кишеньку» [31].

Виходячи з типології, запропонованої російським літературознавцем Славою Льоном [32], час культурного андерграунду сучасної української літератури відповідає т. зв. «бронзовому вікові» (з 1957 року), суть якого, вже за культурологом Микитою Покровським, полягає в тому, що в цій епосі йде інтенсивне оволодіння майстерністю, стрімке становлення та закріплення життєво важливих навичок, розвитку вмінь та знань, увага до спадку, головним чином, епохи «срібного віку» (кінець XIX ст. — 20-ті роки XX ст.). «Час народництва і/або класовості» відповідає «мідному вікові», віковій резистинсі та «мідних труб» — культури на службі ідеології.

Самі ж «позадесятники» є актуалізаторами «залізного віку», епохи диявольської гри розуму (за Мерабом Мамардашвілі), актуалізаторами його апофеозу — «квалітизму»: неправильна мова (порушення у синтаксисі та/або в семантиці), правильна форма. Почитайте принаймні вірші «Нової дегенерації», і зрозумієте, що мета їх — шаманське «по-ятіє» (принцип to have). «...Замість робитися майстрами часу, — пише Оксана Забужко, — ...стали (представники «залізного віку». — О. Г.) його бранцями. У висліді живемо в стані якихось перманентних почуттєвих викиднів (виокремлення наше. — О. Г.): ані любити близьких нема коли, ані дорогих небіжчиків оплакати, — зате дедалі, то більше оплакуємо власну безмежну самотність» [30].

Покоління культурного андерграунду («Мандрований град», «нові єзуїти») прагне дезетатизації, тобто емансипації народу від держави (Системи) (пор.: «Вітчизну я любив, а не державу», — писав лорд Байрон у «Сарда-напалі»), коли народ починає сам себе споглядати у культурі (цій, за Аленом де Бенуа, «інтимній діалектиці людини та природи») як об'єктивізації своєї самоті, що значно легше зробити в умовах, коли декларується, що «Не за таку Україну боролися покоління попередників!»; «Не про таку самотійну Україну ми мріяли!»

Іспанський баск Мігель де Унамуно-і-Хуго пропонував для своєї країни такий проект: «...перейти в інший вимір — ...відродити націю означає «перетворити стадо виборців та податкодавців» на «народ, що складається з “я”»... Ось у цій точці «я», в неподільному духовному атомі спільноти й вирішується... її майбутнє» [33].

Першими, хто запропонував в українській інтелектуальній історії дезетатизаційну національну ідею, на думку Оксани Забужко, були Іван Франко та «Молода Україна» (Т. Зеньківський, Л. Цегельський, В. Старосольський, А. Крушельницький, М. Вітошинський, В. Панейко, В. Лотоцький та інші). Але з причини, що цей проект було насильницьки перервано, цю місію кладе на себе сучасне покоління «Мандрованого граду», яке, начебто, за словами представника ворожого їм проекту із заповідально-рустикального дискурсу, прагне винайти «нове колесо» [34]. Або ж,

як справжні «деміурги», дмухнути в обличчя «масового» істеблїшменту «подих третього тисячолїття» (за М. Жулинським).

Але воно, це «поколїння», свїдоме того, що не починає нову лїнію глобальної рефлексїї, але завершує стару — остаточно та безповоротно.

Завершує черговий оберт колеса дхарми української лїтератури.

1. Андрухович Ю. Кохання і смерть по-лицарськи: визволення панни [Текст] / Ю. Андрухович // Сучасність. — 1994. — № 1. — С. 69–75.
2. Шлемкевич М. Загублена українська людина [Текст] / М. Шлемкевич. — К., 1992. — С. 32–33.
3. Процюк С. Завжди й ніколи [Текст] : поезїї / С. Процюк. — Львів : Престиж-Інформ, 1999. — С. 42.
4. Хвильовий М. Україна чи Малоросїя [Текст] / М. Хвильовий // Слово і Час. — 1990. — № 1. — С. 26–28.
5. Донцов Дм. Дві лїтератури нашої доби [Текст] / Дм. Донцов. — Львів, 1991. — С. 43.
6. Аверинцев С. Поэты [Текст] / С. Аверинцев. — М. : Языки славянской культуры, 1996. — С. 314.
7. Ешкілев В. Восточная Европа: кризис идентичности [Текст] / В. Ешкілев // Независимая газета. — Москва, 1999. — 25 авг.
8. Эбаноидзе И. А. «Опьяненная песня» или «нравоучительная притча»? [Текст] / И. А. Эбаноидзе // Известия РАН. Серия литературы и языка. — 1995. — Т. 54, № 2. — С. 35–36.
9. Парамонов Б. Конец стиля [Текст] / Б. Парамонов. — М. : Аграф; СПб. : Алетейя, 1999. — С. 303, 366.
10. Андрухович Ю. Перверзія [Текст] / Ю. Андрухович. — Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 1997. — С. 317.
11. Шерех Ю. Пороги і запорїжжя [Текст] / Ю. Шерех. — Харків, 1998. — Т. 1. — С. 326.
12. Жулинський М. Подих третього тисячолїття [Текст] : лїтературно-критичні статті / М. Жулинський. — Луцьк : Терен, 2000. — С. 26.
13. Парамонов Б. Конец стиля [Текст] / Б. Парамонов. — М. : Аграф; СПб. : Алетейя, 1999. — С. 246.
14. Tomlinson H. After Truth [Текст] / H. Tomlinson // Dismantling Truth. — L., 1989. — P. 51.
15. Парамонов Б. Конец стиля [Текст] / Б. Парамонов. — М. : Аграф; СПб. : Алетейя, 1999. — С. 19.
16. Белинский В. Полное собр. соч. [Текст] / В. Белинский. — М., 1955. — Т. VII. — С. 352.
17. Розанов В. Кое-что новое о Пушкине [Текст] / В. Розанов // Пушкин в русской философской критике. — М., 1990. — С. 189.
18. Шпенглер О. Закат Европы [Текст] / О. Шпенглер. — Минск, 1998. — Т. 1. — С. 127–128.
19. Парамонов Б. Конец стиля [Текст] / Б. Парамонов. — М. : Аграф; СПб. : Алетейя, 1999. — С. 245, 246.
20. Кураев А. Навіщо це дітям? [Текст] / А. Кураев // Українська мова та лїтература : тижневик. — 2000. — № 1. — С. 5.
21. Бондар-Герещенко І. Геній місця [Текст] / І. Бондар-Герещенко // Кальміус. — 2001. — № 1–2. — С. 17.

22. Шерех-Шевельов Ю. Шанс України — в експансії. Культурній [Текст] / Ю. Шерех-Шевельов // Вісті з України. — 1998. — 14 травня.
23. Федорак Н. Роман Андруховича «Перверзія» і українська літописна традиція [Текст] / Н. Федорак // Пост-Поступ. — 1996. — № 20. — С. 11.
24. Jeszkiliew W. Rycerz przed kaplanem. Typologia dwu fenomenow [Текст] / W. Jeszkiliew // Czas kultury. — Poznan, 1997. — № 5–6. — S. 89–91.
25. Шерех Ю. Пороги і запорїжжя [Текст] / Ю. Шерех. — Харків, 1998. — Т. 1. — С. 592–594.
26. Лободинський Ю. Пісня про Україну [Текст] / Ю. Лободинський. — Львів, 1996. — С. 65.
27. Ілля В. Модернізм, постмодернізм, авангардизм на нашому ґрунті [Текст] / В. Ілля // Основа. — 1997. — № 11. — С. 121, 122.
28. Єшкілев В. Діти різних конвенцій [Текст] / В. Єшкілев // Критика. — 2000. — № 5. — С. 24–26.
29. Шкловский В. Избранное [Текст] : в 2-х тт. / В. Шкловский. — М., 1983. — Т. 2. — С. 95.
30. Забужко О. Входить Форґінбрас [Текст] / О. Забужко // Зарубіжна лїтература : тижневик. — 1999. — № 36.
31. Рубан В. Мародери [Текст] / В. Рубан // Слово. — 1993. — № 10. — С. 1.
32. Лён С. Бронзовый век [Текст] / С. Лён // Человек и природа. — М., 1992. — № 2.
33. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст [Текст] / О. Забужко. — К., 1993. — С. 37.
34. Мушкетик Ю. Колесо: кілька думок із приводу сучасного українського поставангарду [Текст] / Ю. Мушкетик // Літературна Україна. — 1994. — 27 жовтня.

Арійська зоря Ярослава Ороса

(*Ярослав Орос. Чотирикутна зірка. Арійські притчі [Текст] / Ярослав Орос. — К. : МСП «Козаки», 1995. — 328 с.*)

*...із кумедних валунів
обізвався дикий пращур.
Іван Андрусяк*

У сьогочасній українській літературі постало таке цікаве явище, як **мета-археологічний твір** (роман, повість, есей, вірш). Він пов'язаний не стільки з темою археології як такої або вивчення викопного минулого, скільки є **спробою розкодування систем традиційних символів етносу**, внаслідок чого прояснюється: людина є рівноправною частинкою Всесвіту і здатна звеличитися до першооснов світу, уподібнитися йому.

Одним із цікавих метаархеологічних творів є роман закарпатського журналіста **Ярослава Ороса «Чотирикутна зірка»**. Автор — чільний репрезентант українського національного комплексу «гієрогамії» — «прагнення до священного шлюбу», жадання узаконитися в якійсь системі «відпочаткових Знаків» Буття. Проявом цього «комплексу» є пошук українськості у найрізноманітніших традиціях: тризубах загиблої Атлантиди, чубах-оселедцях на головах воїнів із фресок єгипетських пірамід, в ідіомах санскриту чи «арійських» символах українських вишивок, «буддійський» позах козака Мамая тощо.

Вже у бібліографічній ремарці до книги Ярослава Ороса зазначено, що у романі мова йтиме про «арійський простір» буття та про те, як позбутися «немочі роздвосення». Щодо «арійського простору», то тут автор не є оригінальним, бо на час виходу з друку «Чотирикутної зірки» т. зв. «арійська тема» в паранаукових публікаціях доволі набила оскомину поряд із солідним науковим введенням української території в коло побутування аріїв (книги М. Гімбутас, І. Дяконова, Н. Гусевої, О. Трубачова, Ю. Шилова, Ю. Павленка та ін.).

В основному розділі роману — «Заповіді Білих Горватів» — йдеться про людність «довеgetаріанської доби», коли «горвати» харчувалися лише «горами»: «молоком і сиром» з Молочного Каменю. Потім, начебто, люди «знайшли сутність рослин», далі — «суть тварин», чим все більше «спогаювали» свою власну суть. Вкусивши забороненого плоду, люди **втратили уміння брати космічну енергію просто з каменю**. Цікаво, що звернення до образу каменя як життєдайного первинного джерела наявне й у ліричному циклі Сергія Жадана «Каменофілія».

Згідно з Ярославом Оросом, коли людина стала вегетаріанцем — то був початок «шляху до забуття». Начебто, **що людина їла — тим вона ставала**.

Цілком за Людвігом Фейербахом: «Людина — це те, що вона їсть». Як конкретизував Антоніо Грамші, «...матеріально людина поступово стає тим, що вона їсть. Інакше говорячи, їжа здійснює безпосередній визначальний вплив на спосіб думки» [1]. Тобто концепція Ярослава Ороса — це така собі «**туга за втраченим раєм**», за «**справжнім буттям**», яке, як підмітив Карл Ясперс, і сам автор «Так сказав Заратустра» вбачав у неорганічній природі: «...її безмежне становлення не знає омани, — тому для цілковитої реалізації людини їй треба злитися з цією природою в одне» [2].

Єдиним спогадом про довеgetаріанство для горватів стає **Храм, що з кожним поколінням відбудовується**. І будівельним матеріалом для нього є... колір. Біла барва каменю, що годує. Білий колір смерті. І білий колір самих аріїв...

І **винуватцями злої долі горватів є семіти (!) — подружжя Тот і Тота**. Не дивно, що з часом Я. Орос був головним редактором скандальних газет «Персонал плюс», «Українська газета плюс», директором журналу «Книжковий клуб плюс»...

Зрештою, виявляємо, хоча в тексті роману прямо й не говориться, **остаточну деградацію білих горватів і перетворення їх на «арідників» — звичайнісіньких чортів карпатської демонології**. Саме від особи арідника ведеться оповідь роману, в якій є і заздрість до тепер існуючого людства, і передання в середовищі арідників про те, що саме вони, **арідники, були «першими людьми», а отже, — «право маючими» досі на цей земний світ**, і погляд на всю подальшу історію людства мовби з позиції паралельної людству цивілізації...

Мимоволі згадується **дивовижний світ паралельних цивілізацій**, завдого до появи роману Я. Ороса створений талантом англійського вченого і письменника Дж. Р. Р. Толкієна (Толкіна) у пенталогії «Володар пернів» та «Сільмаріліоні». Тут ми теж зустрічаємо першу расу на землі — **ельфів (ельдарів) та наступну за ними расу людей (аданів)**. Деякі паралелі між творами Я. Ороса й Дж. Толкієна змушують розчаруватися у «деміургії» автора «Чотирикутної зірки». Наприклад, якщо англійський автор подає словник мов рас «Серединної землі», які розроблені ним як лінгвістом настільки, що їх можна вивчати насправді і користуватися ними в реалі, то у Я. Ороса теж спеціально укладений **словник білих горватів, який не те що вивчати можна, а є живою розмовною говіркою певного регіону Закарпаття**.

В обох романах наявний і мотив пошуку заповітних речей-інсигній (майже однакових): якщо толкієнівський хоббіт Фродо має стосунок до **магічного персня Саурона**, що єднає інші персні володарів-уларів (назгулів), а предки Фродо пов'язані зі **Світоносними деревами та їхнім сям'ям, вміщеним до чарівного каменю («сільмарілл»)**, то у Я. Ороса горват-арієць Уд (Ун) шукає дерево як для **обельця (обруча) на хаос**, так і **прообраз життєдайного каменя — «яйце-райце», в якому вміщені моці... Сонця**. Також у романі «Чотирикутна зірка» наявний **хрест із «віраж-**

ними» краями (тобто свастика), що й дало назву роману, а у Дж. Толкієна теж є зірка Карніл, щоправда, п'ятикутна [3].

Всі ці паралелі вже самі відносять роман Я. Ороса у ранг вторинності, другорядності, аж до нецікавості. Автор не зумів здійснити «параболічного розширення значущості конкретного» [4], продемонструвати, що життя сильніше за долю, що людина більша за свій страх, як це зумів показати Дж. Толкієн, вивівши безсмертних, але підвладних долі, ельфів та смертних людей, але доля яких — у їхніх власних руках.

У романі Я. Ороса перемагає Доля, У-Часть, Арійський бог (і тут автор роману у притчах знову програє, але вже в порівнянні з деміургією роману Р. Желязни «Бог Світла»). Цю «іронію долі» Володимир Цибулько визначає, після спостереження над творами, аналогічними роману Я. Ороса, як «постготалітарне поганство», «тарганячі гони творчого еґо» [5]. У «Чотирикутній зірці» відпочатково замешкав один із поганських духів на ім'я Яжбо(г) — «твердокам'яний здоровий глузд». Навіть глава розділу «До себе по своє: Арійські помисли» називається «Корекція здорового глузду».

В семантичне поле «здоров'я» вкладається й сексуальна спроможність, звідси — така величезна кількість у романі епатуючих еротичних епізодів, а уривок із нього красується на шпальтах журналу «Лель». Герой роману проповідує засуджену ідеологом інтегрального націоналізму «...любов ...до самого себе, до свого тіла і його розперезаних інстинктів насамперед» [6]. У ньому ми бачимо тип людини, яка майже повністю розчинила своє «я» у довколишньому середовищі — Оранії, хоча сплатку цього не помічає. Навпаки, героєві здається, що поставлена мета є благородною, а якщо так, то і засоби реалізації можуть бути якими завгодно.

«Лірично-політичний» автор-герой «Чотирикутної зірки» зі своєю ідеєю розмноження націоналістів-арійців-яжбів у сотах стає врівень із творцями «чудового нового світу» з антиутопічного роману Олдоса Хакслі. Генератором діянь оросового героя — Особи-Людини «з галузками жіночих та чоловічих псевдо» (Станіслав Вишенський) — є власне заздрість (ресентиман), що може бути звернена на зовнішній об'єкт — Германа Гессе, Міхая Емінеску, Ціцерона, Цезаря, Фрідріха Ніцше, Австро-Угорщину, Румунію... Але заздрість може бути й внутрішньою, тобто зверненою на друге «я» роздвоєної особистості героя. Таким другим «я» у романі виступають святий Володимир, «Вічний Студент, що пробивається крізь “ведійську ніч”», Остромисл... Саме цей конфлікт у середині роздвоєної особистості становить стержень кожного розділу «Чотирикутної зірки». Персонажі Я. Ороса, будучи споріднені з героями драм Володимира Винниченка, теж «...заздять другій, сильнішій половині, боротьба ведеться на внутрішньому рівні, перемогу святкує егоїстичне “Я хочу”...» [7], тверде і вивірене розсудком («здоровим глуздом») до найменших дрібниць. Біля неї — «хороше походили». Так, погодьмося зі словами С. Вишенського, що внаслідок такого ретельного плекання Я. Орос (який в образі арія-пана за допомогою отриманої від опришки Пинті-капітана «бартки»-

сокири очищує «арійський простір — чотирикутну зірку» від образів-символів другої половини своєї душі) виростив власне демонічне дерево. Але і воно виявилось обопільним — з двох стовбурів, «обопільних метаморфоз» (Я і Друге Я), протиборство яких «...зводиться до того, щоб отримати якомога більше світла під сонцем», затінивши таким чином свого суперника. Але хай чією перемогою закінчиться таке протиставлення, результат буде завжди однаковий: після п'яного цвітіння проголошування ідей вродяться гіркі плоди розбитого людського життя» [8].

Я. Орос намагається перенести душевні переживання і психічний стан своїх героїв у «змістову сферу» реального світу і з характерною семіотивацією дійсності, як це було притаманно символістам [9] і що її взяла на озброєння т. зв. «Лос-Анджелеська школа» (К. Кастанеда, К. Наранхо, Т. Абельяр, Х. Аргуельєс та ін.). Карпати, Гори, в яких діють персонажі роману, теж не реальні, не об'єктивовані, а символічні, суб'єктивовані. Образи гір, долин, дерев, вогню (попри намагання героя-арідника їх «осакральнити») з причини флюктуативного ставлення героя до самого себе постають символами обмеженості людського пізнання і духу. Будучи занурені у дійсність, вони «...несуть потужне сугестивне навантаження: впливаючи на емоції читача, творять у його уяві відчуття обмеженості, тлінності жертвовного людського поступу» [9]. У цьому герой Я. Ороса повторив похибку своїх попередників, удачно проаналізовану Р. Пархомиком. Вони не усвідомили, що головним є не негайне втілення ідеалу в життя, а якраз пошук, процес пізнання, рух до мети, навіть якщо здається, що шлях не має мети, а просто «тروطе», як кожна пожежа, лісом. Бо після «втілення свого внутрішнього ідеалу», — а в романі це ще й здійснено буквально, — «істота» (сутність) Баби-Яги стає джерелом малини — індивід не отримує жаданого спокою, а навпаки, становище його стає вкрай нестабільним, хитким, душевні муки посилюються, а це призводить до озлоблення, в кращому випадку лишень на самого себе. «Прометея поглине вогонь», — констатує заголовком передмови до роману С. Вишенський слідом за Гераклітом, — тобто героя-арідника поглинула власне «природа мистецтва — підступного слуги лібідо», «невигойний комплекс неповноцінності».

У цьому контексті цікаво поглянути на інший метаархеологічний роман — «Брама Безсмертя» Юрія Шилова [10]. Тут герой — археолог Станіслав Хребтов — простежує, вивчає низку катастрофічних епох минулого і, зрештою, усвідомлює те, що десятками тисячоліть від моменту загибелі народжувалися нові світи і нові суспільства, що людська історія рухається тільки таким чином. І це приводить героя-археолога, українця-східняка, до переконання, що у майбутньому (за «брамою безсмертя») після катастрофічної ситуації сьогодення з'явиться справжнє життя. Такий собі аналог народної соціальної утопії про священний топос — «чудове місце», Україну. Даний постколоніальний і посттоталітарний феномен у свідомості українців та інших східних європейців отримав визначення «втеча-переліт від антиутопії в утопію», «орнітологічна революція». Як підмітила літературознавець-компаративіст В. Нарівська,

здатність творити утопію, вбачати в ній насагу для духовного відродження — це передусім показник життєспроможності суспільства, найвищий вияв його можливості [11].

Так, здавалося б, дух **Яжбо(г)** з роману Я. Ороса проголошує негайне втілення утопії в життя «тут і зараз». Але герой-археолог роману Ю. Шилова (як і автобіографічний герой його наступних книг), герої творів Юрія Андруховича, Юрка Іздрика, Тараса Прохаська, Олега Ущенка, Тимофія Гаврилів, Ірени Карпи, Ірен Роздобудько, Люко Дашвар, Василя Кожелянка, Степана Процюка, Володимира Єшкілева лише перебувають в очікуванні пришествия Утопії (іноді надривному, іноді «фрослинному», іноді іронічному) — носії «утопічно-есхатологічного типу свідомості» як якісно нового витка розвитку національного характеру у порівнянні з нижчим від нього власне «утопічно-реалізаторським типом свідомості».

Чому **Яжбо(г)** залишається на рівні будівничого утопічного Храму? Він смертельно боїться порожнечі життя, прагне заповнити її підручними сурогатами та симулякрами. У **Яжбо(г)**а відсутні сумніви критичного духу, муки рефлексії, він — «скелетар», усвідомлення відсутності внутрішньої свободи, «індивідуального комплексу». Тільки у свободі людина може залишатися людиною, повстаючи проти цинічної влади Долі, Необхідності, «сонного буття».

1. Грамши А. Формирование человека (записки о педагогике) [Текст] / А. Грамши ; пер. с итал. — М. : Педагогика, 1983. — С. 63.
2. Ясперс К. Ніцше. Підхід до осягнення (фрагменти) [Текст] / К. Ясперс // Всесвіт. — 1997. — № 7. — С. 137.
3. Толкин Дж. Р. Р. Сильмариллион [Текст] / Дж. Р. Р. Толкин ; пер. с англ. — СПб. : Северо-Запад, 1993. — С. 362.
4. Золотусский И. Война и свобода [Текст] / И. Золотусский // Литературная газета. — 1998. — 8 июня.
5. Цибулько В. Новолітеризм або «нових слівес толкованіє» [Текст] / В. Цибулько // Українські проблеми. — 1995. — № 2. — С. 38–39.
6. Донцов Дм. Дві літератури нашої доби [Текст] / Дм. Донцов. — Львів, 1991. — С. 265.
7. Дрозд О. В. Характер і конфлікт у драматургії В. Винниченка [Текст] / О. В. Дрозд // Українське літературознавство : міжвідомч. наук. зб. — Львів : Світ, 1994. — Вип. 59. — С. 111.
8. Дрозд О. В. Характер і конфлікт у драматургії В. Винниченка [Текст] / О. В. Дрозд // Українське літературознавство : міжвідомч. наук. зб. — Львів : Світ, 1994. — Вип. 59. — С. 113.
9. Пархомик Р. Спроба літературного аналізу драматичної поеми Олександра Олеся «По дорозі в казку» [Текст] / Р. Пархомик // Українське літературознавство : міжвідомч. наук. зб. — Львів : Світ, 1994. — Вип. 59. — С. 92.
10. Шилов Ю. Брама безсмертя [Текст] / Ю. Шилов. — К. : Український світ, 1994. — 384 с.
11. Нарівська В. Національний характер як художньо-естетичний феномен української та російської прози 50–70-х років ХХ століття [Текст] : автореф. дис. ... докт. філол. наук / В. Нарівська. — К. : Вид-во КНУ, 1995. — С. 25.



СОНІЧНЯ «ТІНЬ» ЄВРОПИ

Гламур і «туга за жахом»

Міфологізація притаманна сучасному демо-ліберальному суспільству ринкової економіки. В ньому міфом стає образ «золотого віку добробуту, вічної молодості та еротизму» (гламур), який ним, начебто, вже реалізований. Пропагується «масовий гедонізм» — уявлення про те, що тільки у стані радості, вдовolenня, добробуту, естетизму (насолоди красою) людина тільки і є сама собою. Начебто в теперішню епоху «злиття виробництва та насолоди» (за Г. Маркузе) знімаються всі перешкоди для принципу задоволення та припиняється пригнічення «тваринних потягів людей», й індивідові надалі байдуже, що на «вищому рівні» цивілізації він перебуває в стані «відчуження від своєї буттєвої сутності».

Демо-лібералізм породжує «нового люмпена», який орієнтується тільки на споживання і який не знає вищих вимірів буття, не має жодних обов'язків перед історією та культурою.

Міф демо-лібералізму закликає примиритися з реальністю, зображаючи можливість «Великого Виходу» з існуючого стану речей у багаточисельних серіалах типу «Район Мелроуз» або «Під сонцем Сен-Тропе». Засобами цього «примирення» є «мильні опери», мелодрами, телесеріали та «любовні романи», пригодницька та фантастична література, бо, читаючи, бачачи або чуючи у великих творках мистецтва та «масової культури», як повстають, здобувають перемогу, здаються на милість долі (переможця) або гинуть їхні власні архетипи, люди отримують від цього естетичну насолоду та, переживаючи її, можуть спокійно забути про реальність. Іншими словами, не маючи інших реальних уявлень про можливе і повне щастя, не знаючи іншого виходу, людина відпочиває у мавреві, яке їй дає «компенсаційне бачення світу».

«Людина повсякдення» мовби «приписує» себе до світу великих цінностей (уже знайденого «Великого Стилю» життя, презентованого рекламою, спортивними героями, зірками Голлівуду, письменниками або магами чи жерцями квазіязичницьких ритуалів), в дійсності далеких від її життя. Людина стає володарем порожніх видимостей цього світу (симулякрів), з її життя вимиваються справжні «життєві цінності».

Для інтелектуально-освічених верств населення пропонується саме у «полі культури» та царині самовдосконалення (окультизмі, містицизмі, нью-ейджі) здійснювати насолоду життям, досягати екстазу, реалізувати святкове буйство, злет творчої фантазії. Значна частина представників цього явища є «дилетантами» (від латин. «насолоджуюсь», «забавляюсь»), тобто людьми, котрі отримують емоційне, психічне задоволення від своїх занять незалежно від об'єктивних результатів та оцінки оточення, а винагороди, рецензії, здобуття вчених звань можуть бути вто-

ринними у порівнянні з основним психічним стимулом. Начебто людина перестає бути тим анонімним та нещасним суб'єктом, волею випадку вкинутим у чужий та безглуздий світ, а отже, не слід бідкатися над втраченою антропоморфною образою Бога.

Французький екзистенціаліст Ж.-П. Сартр започаткував погляд на гедоністичні емоції (радість, задоволення, захоплення) як на завжди більш чи менш підробні, «екзальтаційні», породжені не більше, як із розрахунку уникання страждань, бід, загроз, як штучне і тимчасове відсторонення, шляхом самонавіювання, т. зв. «вітаїстичного страху». З розвитком цивілізації гедонізм перетворюється на фарс, насолода стає об'єктом маніпуляцій. Ще філософ М. Хайдеггер у праці «Буття і час» (1927 р.) писав, що ми перебуваємо у світі *das Man* («онтичного буття», у термінології неотомістів, якому протистоїть «онтологічне буття»), де людська особистість «гаситься», бо діє, «як усі»: ми насолоджуємося і розважаємося так, як це роблять інші, ми читаємо, дивимося і висловлюємо судження так, як дивляться і висловлюють судження інші, обурюємося так, як обурюються інші, тощо. Сюди ж додається ще т. зв. «паразитарний емоціоналізм», коли людина реалізує свої емоційні потреби не через творчість, а паразитуючи на зовнішніх обставинах, вимагаючи емоційного впливу на себе ззовні. Тобто людина в ситуації «екзальтаційної» та «паразитарної» емоціональності перетворюється із суб'єкта на об'єкт, стає «неавтентичною».

Відповідно в епоху гедоністичного демо-лібералізму виникає феномен, який український культуролог-метафізик Володимир Єшкілев визначає як «ТУГА ЗА ЖАХОМ», і цей попит породив пропозицію у вигляді перманентного «лякання» гедоністично-нечуттєвого обивателя такими образами, як Лох-Неський динозавр (коли, втративши надію зафіксувати його існування, створюють гумові фальсифікати, фотографують їх та підіймають хвилю сенсації серед «наляканої зашкарублості» читачів шотландських часописів), ультра-лівий тероризм 70–80-х рр. ХХ ст. (РАФ, «Червоні бригади», «Сіндеро Луміносо»), ісламський тероризм (з початку ХХІ ст.); сатанізм (Ш. Ла Вей, Е. А. Кроулі, Ч. Менсон, А. Алхазаред, Ассакра Заратустра, деякі представники хеві-метал-року) з його терористичними варіантами (ритуальні вбивства, вандалізм); безпрецедентне тиражування візуальними засобами ідей Апокаліпсису, вторгнення позаземних агресорів, сцен жахів і насильства тощо.

Тому ще в середині ХХ ст. стурбовані занепадом сучасної європейської людини фашисти запропонували Європі свій антигедоністичний міф: відродження «метафізичної тривоги» початкових часів боротьби Богів із Титанами, Героїв із Чудовиськами, а саме — зануритися у страх, бо емоція, переживання тісніше зв'язує людину з буттям, ніж рефлексія. Страх, жах розглядаються основним людським афектом, що рухає історію. Онтичний сенс страху полягає у тому, що людині раптом відкривається зяюча безодня буття, котрої вона раніше не помічала, існуючи у повсякденній реальності, у «недійсному бутті», і тепер тільки залишається ризик рішення, котре не гарантує цілковитого успіху. Як-от переляк перед зіткненням зі смертю змушує до духовних

пошуків героя давньомесопотамського епосу Гільгамеша та персонажа роману французького письменника Ж.-Л. Кюртиса «Мислячий очерет». Тому їхні спадкоємці («нові праві») визначають, що «культурна матриця», яка була притаманна язичницьким племенам лісової та лісостепової зон Європи не позаду сучасності, а «всередині» сучасної Європи. Слід тільки зуміти викликати її до життя, щоб здолати «дух пустелі», «дух міст і базарів» (прояви якого — монотеїзм, раціоналізм, егалітаризм, соціалізм, а апогей — іудео-християнське світовідчуття, спіритуалістична традиція). Аналогічно до того, як таку «культурну матрицю» реалізували творці держави Ізраїль, заснованої на принципі повного відновлення архаїчної традиції, на етнічній та расовій диференціації, на відновленні каст тощо.

На думку М. Еліаде, вся кризова ситуація сучасного європейського суспільства і звернення його до квазіміфів породжені саме тим фактом, що сучасна західна людина ніяковіє перед багатьма формами прояву священного. Приміром, вона може не розуміти й не приймати того факту, що дехто бачить прояв священного в різних предметах (ікони, Коран, місце). Проте справа полягає не в поклонінні цим предметам, а в тому, що вони є ієрофаніями й відбивають те, що є «цілком іншим», тобто священним. Саме священне (впротивагу буденному, профанному), як зауважує Е. Кассіер, є засадничим принципом міфу.

Бо тільки міф первинний і всежахаючий Хаос (грец. «зіяння») впорядковується ним у Космос (гр. «краса»), виводячи його зі стану розщеплення (грец. «діа-болос») до стану гармонії світу та особистості (грец. «сим-болос»).

Варвар як «Тінь» європейської людини

Активізація явищ тероризму у світовому масштабі на початку XXI ст. спонукає до осмислення його сутнісних основ, а не лише віднесення його до проявів «варварських» (язичницьких) пережитків (рудиментів) у сучасній цивілізації. Тероризм слід відносити до одного з тих «знакових явищ», що пророкують глобальне «повернення варвара (язичника)», неодмінне, на думку деяких дослідників, у будь-яку мультикультурну та поліцентриську епоху.

Спостерігаючи за фактом вживання терміну «язичництво» (синонім — «варварство»), російський психолог Г. Льїн дійшов висновку, що у соціальній історії він виконує роль «цапа-відбувайла» за падіння моралі та варваризацію культури. Наприклад, у Росії знатні бояри називали «язичниками» дворян часів Петра I, стовбові дворяни — купецтво та промисловців, останні — нігілістів-різночинців, партноменклатура — енкаведистів, елітаристи — егалітаристів, містики — раціоналістів, екологи — технократів і навпаки [1]. Також «язичництвом» («паганізмом») визначається прогресивний розрив із будь-якими прийнятними у цивілізації правилами, критеріями, принципами та цінностями, а також потяг до експериментування та творення нових дискурсів та цінностей. Саме так усвідомлюють себе постмодерністи, які поривають із раціоцентричним дискурсом Модерну. Уперше про це проголосив Ж.-Ф. Ліотар у своїх «Лекціях про паганізм» (напис. в 1977 р., опубл. в 1989 р.) [2]. За умов, коли здається, що справджуються пророкування про «зіткнення цивілізацій», поняття «варвари» використовується стосовно об'єктів антитерористичних акцій, що їх проводять країни Північноатлантичного альянсу — представники, в основному, цивілізації Окциденту.

Отже, термін «язичництво» («варварство») виникає на переломі епох, за прискорення історичного розвитку, зі зміною культурних парадигм.

Той факт, що замість терміну «варварство» іноді використовується «язичництво», привів С. Аверінцева до висновку, що у середині теїстичних релігій існує «язичництво» як ідея, як написаний або спокусливий образ неподоланого минулого, котрий дочікується кризи офіційної віри, щоб набути нового життя [3]. У своїй праці «Занепад Європи» О. Шпенглер замість слова «язичництво» у даному випадку використовує «цезаризм», незалежно від того, чи мова йде про Рим, Китай, Єгипет чи Багдад: «Це повернення зі світу завершених форм до первісності, до космічно-позаісторичного. На місце історичних епох знову приходять біологічні періоди» [4].

Варіантам такого «повернення язичництва» дав безкомпромісну оцінку М. Бердяев. Для нього будь-яке повернення людського духа до стану стародавнього язичництва є небезпечним та загрожує людству новим падінням [5]. Саме більшовики, на його думку, — це «язичники», «варвари»: «...Люди

старого, хоча й вважаючого себе передовим, соціалістичного світовідчуття відкидаються назад. Вони — консерватори вчорашнього і позавчорашнього дня» [6], а їхня революція є «всесвітньо-історичною реакцією», поверненням свідомості назад («вспять») до **архаїчних форм міфотворчості**. Так само оцінювали марксизм-ленінізм учасники французької групи «Соціалізм чи варварство», серед яких були відомі філософи К. Касторіадіс та Ж.-Ф. Ліотар [7].

Деякі російські культурологи, як-от Б. Парамонов, вважають, що причиною домінування «язичництва»-більшовизму була російська література, яка сама є однією з форм «повернення язичника», а саме: «В російському поеті жив стародавній маг, по-радянськи це називається соціалістичним реалізмом. На його міфотворчому характері наполягав Максим Горький» [8]. Російський символізм відчув «повернення Хама», «грядущого варвара», носія «духу темного пралісу». Цього «нового варвара», як констатує Є. Стемповський, на відміну від античного варвара (остгота чи вандала), вже неможливо привабити до цивілізації, до «латинської граматики», і неможливо саме тому, що він прибув не з-поза географічних кордонів Європи, а виріс із самих цивілізованих європейців, з ліберальної цивілізації Модерну [9].

К. Ясперс у праці «Ідея університету» (1961 р.) виявляє причину цієї «вертикальної інвазії» (за В. Ратено) «нового варварства» на прикладі Німеччини: жоден соціальний стан не розвинув виховного ідеалу, що пов'язує в одне «гуманізм та реалізм». Учениця К. Ясперса Х. Арентс у роботі «Криза культури» причину вбачає у зреченні традицій, намаганні їх модифікувати. На думку представника «філософії життя» Х. Ортеги-і-Гассета, кризова ситуація в європейській науці та культурі на рубежі XIX–XX ст. породила «вченого неука», «натурменча», який поза вузькою технічною спеціалізацією залишається небезпечним варваром. Власне наука перетворює «людину маси» на «первісну людину», на «сучасного варвара» [10].

Французька дослідниця Ж. Рюс узагальнила такі причини появи «варварства нового типу» та тлумачить його не як просту кризу культури, а як її руйнацію: 1) зубожіння думки, що спричинене засобами масової інформації (бо що більша ділянка комунікації, то вбогіший її зміст) та зрівнянням усіх суспільних та культурних форм (рок-концерти, наприклад, прирівняні за значимістю до творів Монтеня); 2) наукове знання, витісняючи зі світу реалії, пов'язані з почуттям, витісняє і культуру, піддаючи геть усе сумнівам позитивістського характеру, та перевага віддається об'єктивному знанню [11].

Згідно з історіософською концепцією неогегельянця Р. Дж. Коллінгвуда, феномен «повернення язичника», «варваризації» неодмінно супроводжує цивілізацію і, щонайперше, як втрата самоповаги та параліч практичної діяльності. Це сталося свого часу з античною цивілізацією, котра загинула не від нашествия варварів, а через внутрішню «варваризацію» — деградацію людини та культури. Інший історіософ, А. Дж. Тойнбі, обмежує цей феномен деградації тільки рамками «панівної меншини», а не всього етносу. Носієм «варваризації» Р. Дж. Коллінгвуд вважає сучасну (модерній) євро-

пейську цивілізацію, а причину її він шукає в тому, що розум витрачає свої зусилля для набуття засобів для досягнення бажань, котрі диктуються біологічними імпульсами, а не «свобідно розумовим самоозначенням суб'єкта», а також тим, що мистецтво підмінене особливою інтелектуальною технікою провокування у людей наперед заданих емоцій — сексуальних, шовіністичних, гедоністичних тощо [12].

Також при аналізі явища «повернення язичника», «неоварварства» можна йти за І. Кантом, який визначав, що поява варварства у цивілізованому, здавалося б, суспільстві неминуча саме тому, що «найвдатніші у застосуванні розуму» (тобто цивілізовані люди) є також носіями феномену «мізіології» («ненависті до слова, розуму»), а саме — ними запановує «...заздрість тій природі більш простих людей, котра надто більше керується природним інстинктом і не дає розумові набувати більшого впливу на їхню поведінку» [13]. Але якщо за І. Кантом від попереднього «вченого варварства» (як-от середньовічна «трансцендентистська» метафізика як витвір духу варварів — готів) можна було, начебто, порятуватися саме за допомогою телеології, ідеї, спрямованої на вдосконалення людського роду, і цю саме мету ставили для себе ранні романтики (І. Г. Гердер та Й. В. Гете), то тепер ситуація змінилася.

Американський філософ Л. Мемфорд, автор книги «Техніка та цивілізація» (1934 р.), пише, що «нова ера варварства» розпочалася у західному світі з переходом до промислового капіталізму (з кінця XVIII ст.). Тоді відбулася ерозія «гуманістичних начал» цивілізації, капітал почав переважати над усіма цінностями життя, нові фабричні міста, позбавлені передуючої людської культури (навіть могил предків), не знали нічого, крім повсякденної праці, а із запровадженням машинного виробництва деградував зміст життя людини праці [14]. Як узагальнив автор книги «Варварство» (1987 р.) М. Анрі, з пануванням існуючого стану цивілізації немає впевненості, що вдасться подолати це «нове варварство» [15].

«Нові язичники (варвари)», як констатує Л. Шестов, заперечують не технічні та наукові засновки цивілізації Модерну (навпаки, вони їх радо приймають), а те, що принесене християнським Святим Письмом, — свободу та незалежність [16]. Хоча, як писав поет-символіст О. Блок у праці «Крах гуманізму» (1919 р.), ці «нові варвари» ззовні мають вигляд християнізованих, але вони досі не були причетні до європейської культури, вони — носії «іншого духу», відмінного від цивілізованого «старого гуманізму». Від зіткнення з цією новою «масою» «нових варварів» великий європейський культурний рух гуманізму (стара «сінь землі») розбився на безліч дрібних рухів, котрі й стали факторами сучасної європейської цивілізації [17]. Сама ж «маса» цих «нових варварів», проте, не зможе з плином часу «цивілізуватися», а їй на зміну прийде «цілісна людина», «нова особистість», яка втілює у собі «дух музики» (тут можемо додати, що в теперішній ситуації роль «нових варварів» відіграють ісламські фундаменталісти як носії

власного типу «цивілізування», а тому ситуація більш складна, ніж це бачилося О. Блоку).

Англо-американський поет і культурфілософ Т. С. Еліот не поділяв оптимізму О. Блока. Він вважав, що замість «гуманної людини» постане «порожня людина», а тому єдиним порятунком вважав повернення до релігії через проект «нового гуманізму» британського мислителя І. Беббіта.

«Маса» «нових язичників (варварів)» претендує на те, що їхнє суспільство побудоване на розумних началах і що тільки раціональність є творчим та домінуючим принципом в історії. Проте в дійсності «нові варвари» — це ті, хто знову не розрізняє двох планів сприйняття вчинку: реально-побутового та магійного. Для них знову існує лише один план — «міфічний», що, як визначає Л. Баткін, був володарем у часі «примітивних суспільств», котрі буквально «дихали міфом» [18].

Канадський філософ М. Маклюєн вважав, що з «телевізійною ерою», «електронною культурою» людство знову повертається до «міфічного», перетворюючись на єдине «плем'я», що сприймає інформацію на слух (радіо), очима (телебачення), на дотик (подорожі). Інший мислитель, Р. Гвардіні, узагальнює: «...Дикість ...знову з'являється в середині самої культури, і стихія її — ...сама влада. У цій новій дикості відкриваються старі безодні первісних часів. Джунглі, що стрімко розростаються... Усі страховища пустель, усі жахи пійми знову навколо нас. Людина знову стоїть віч-на-віч із хаосом, і це тим страшніше, що більше людей цього не помічають: адже скрізь машини працюють, установи функціонують, освічені люди блукають безугодно» [19].

Проте поряд із цією песимістичною оцінкою «нашесть язичників (варварів)» існує інша, більш оптимістична. Наприклад, ще у 60-х рр. ХХ ст. неомарксист Г. Маркузе вважав, що як колись внаслідок навали варварів загинула деградуюча Римська імперія, але цивілізація була ними врятована, так само врятують сучасну західну цивілізацію «нові варвари»-аутсайтери («відчужені»), до яких він відносив бідних, безробітних, студентів, переслідувані расові, релігійні, національні та сексуальні меншини. У своїй основі Г. Маркузе керувався історіософською концепцією А. Дж. Тойнбі, згідно з якою т. зв. «внутрішній пролетаріат» певної цивілізації створює «вселенську церкву», що відіграє роль «лялечки», з якої відроджується попередня цивілізація, а «зовнішній пролетаріат» створює «варварську збройну ватагу», яка своїми набігами підриває стару цивілізацію.

«Панівна меншість» (носії цивілізації), що колись постала з таких самих «зовнішніх пролетарів», зазнає «виродження», «варваризації» та «розколу». Перемогу здобувають та приймаються на ура «внутрішнім пролетаріатом» ті «зовнішні варвари» — «носії ідеї світової держави», які зуміли створити власний «варварський» пантеон та не зреклися його навіть тоді, коли прорвалися крізь кордони та підкорили цивілізованих сусідів. У синтезі «внутрішніх» та «зовнішніх» варварів («пролетарів») витворюється нова цивілізація, тобто «...для внутрішніх пролетарів чужа духовність — це

не прокляття, а благословення, що вона наділяє тих, до кого приходить, майже надлюдською силою, яка допомагає їм підкорити своїх завойовників» [20].

Саме тепер, начебто, наявне привнесення «новими варварами», «зовнішніми пролетарями» щодо сучасного західного світу (для європейця А. Дж. Тойнбі ними є північноамериканці-«атлантисти»; для представників Контракультури — носії «орієнталістичної духовності»; для Л. Колаковського — космополітичні носії культурного універсалізму; для О. Дугіна — євразійська орда на чолі з Росією; для Д. Шурхала — народи «третього світу», мусульмани), своєї, «язичницької» (в сенсі чужої для іудео-християнської цивілізації) духовності.

«Внутрішній» пролетаріат Окциденту радо цю духовність приймає саме як «неоязичництво» (варіанти: «неоезотеризм», «неошаманізм», «неоорієнталізм», «неомістицизм», «поп-культура», «антиглобалізм» тощо), внаслідок чого слід очікувати постання на її основі нової «вселенської церкви» — «гедоністичного» (за Г. Маркузе), або «Постмодерного» (за А. Дж. Тойнбі), віку, або «Ери Водоля» (за езотерично заангажованими мислителями), або «Європейського Халіфату» (за антиісламськими теоретиками).

Отже, оптимістична оцінка «приходу, повернення язичника» трактує це явище як «очищення дзеркала» (за С. Галенком), в котре дивиться людина Модерну (європейської цивілізації раціологоцентризму): в язичництві вона впізнає себе, «...язичник — це «друге Я» будь-якої людини, її темне, магматичне і хаотичне природне начало, котре рветься назовні. Воно стає більш або менш явним саме зараз, наприкінці ХХ ст. — на початку ХХІ ст., коли зі світу і з людини починає сповзати позолота християнської релігії та ідеологій різного штибу» [21]. В контексті аналітичної психології К. Г. Юнга сучасне «язичництво» — це «Тінь» (der Schatten) європейської людини, і ця «Тінь» слугує «противагою» свідомості (Его) та є поштовхом для внутрішнього розвитку, пробуджує енергію, що дремає в людині, не дозволяє «Персоні» перетворитися на застиглу маску, без «Тіні» людина втратила б можливість трансформувати себе [22]. Не дивно, що російський письменник І. Ерінбург ототожнив юнгіанську «Тінь» із матеріальною культурою, вдосконалення якої приводить до оздоровлення психічного стану північних американців, називаючи це явище «барбаризацією», «примітивізацією», «омолодженням» [23].

Солідаризується з цим психоаналітичним підходом К. Ясперс. На його погляд, звернення західноєвропейської раціоцентричної культури до своєї «Тіні» (біологічно-агресивного), що «живе» у своєрідній «чуринзі» — матеріальній культурі, неминуче для зміцнення загального напрямку історичного розвитку, що йде шляхом раціоналізму та прогресу техніки. Тобто, за К. Ясперсом, слід повернути людській культурі інші її властивості, що вже не раз мало місце в історії, як-от відродження «світу гармонійного розуму, античної класики, втіленому в поезії Данте, Петрарки, Гете у поєднанні зі сформованими століттями ідеалами гуманізму» [24]. Аналогічно М. Хайдеггер вимагає

повернення технічної цивілізації обличчям до своєї «Тіні», а саме: дати техніці «нетехнічне» обґрунтування, знайти її істинну перспективу в історії людської культури, виявивши її стародавні, метафізичні витoki [25].

Отже, з вищенаведеного можна зробити висновок, що існують в соціально-політологічній думці дві позиції оцінки щодо проблеми «повернення язичника (варвара)»:

1) **негативна**, за якою язичник (варвар) — це апогей деградації самої цивілізації, причина її загибелі,

та

2) **позитивна**, за якою язичник (варвар) «оздоровлює» занепадаючу цивілізацію, рятує її основні, «вітальні» (відпочаткові, «премордіальні») цінності у новому синтезі, виконує роль «героя-спасителя» як в емпіричній, так і в психічній реальності.

1. Галенко С., Ильин Г. Язычник возвращается? [Текст] / С. Галенко, Г. Ильин // *Alma mater* (Вестник высшей школы). — 1991. — № 11. — С. 71.

2. Best S., Kellner D. *Postmodern Theory: Critical Interrogations* [Текст] / S. Best, D. Kellner. — New York : The Guilford Press, 1991. — P. 160–161, 164.

3. Аверинцев С. С. Язычество [Текст] / С. С. Аверинцев // *Философская энциклопедия* : в 5 тт. / гл. ред. Ф. В. Константинов. — М. : Сов. энциклопедия, 1970. — Т. 5. — С. 611.

4. Бердяев Н. Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности [Текст] / Н. Бердяев. — М. : Мысль, 1990. — С. 151.

5. Бердяев Н. Смысл истории [Текст] / Н. Бердяев. — М. : Мысль, 1990. — С. 9.

6. Бердяев Н. Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности [Текст] / Н. Бердяев. — М. : Мысль, 1990. — С. 13.

7. Best S., Kellner D. *Postmodern Theory: Critical Interrogations* [Текст] / S. Best, D. Kellner. — New York : The Guilford Press, 1991. — P. 148, 179.

8. Парамонов Б. М. Конец стиля [Текст] / Б. М. Парамонов. — М. : Аграф; СПб. : Алетейя, 1999. — С. 50.

9. Kowalczyk A. S. *Kryzys świadomości europejskiej w eseistyce polskiej lat 1945–1977* (Vincenz -Stempowski — Miłosz) [Текст] / A. S. Kowalczyk. — Warszawa : Eterna ; Quantum, 1990. — S. 98–99.

10. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей. Панорама новітньої науки [Текст] / Ж. Рюс ; пер. з франц. — К. : Основи, 1998. — С. 220; Ортега-і-Гассет Х. Вибрані твори [Текст] / Х. Ортега-і-Гассет ; пер. з іспан., передм. В. Табачковського. — К. : Основи, 1994. — С. 63, 79–85.

11. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей. Панорама новітньої науки [Текст] / Ж. Рюс ; пер. з франц. — К. : Основи, 1998. — С. 215–218.

12. Киссель М. А. Философия цивилизации Р. Дж. Коллингууда [Текст] / М. А. Киссель // *Критика современных буржуазных политологических и культурологических концепций общественного развития* : межвуз. сб. / под ред. М. Я. Корнеева, А. А. Федосеева. — Л. : Изд-во ЛГУ, 1986. — С. 149, 153–155.

13. Кант И. Сочинения [Текст] : в 6 тт. / И. Кант ; под ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. — М. : Мысль, 1968. — Т. 4, ч. 1. — С. 230–231.

14. Тавризян Г. М. Техника. Культура. Человек. Критический анализ концепций технического прогресса в буржуазной философии XX века [Текст] / Г. М. Тавризян ; отв. ред. Ю. Н. Семенов. — М. : Наука, 1986. — С. 64, 67.

15. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей. Панорама новітньої науки [Текст] / Ж. Рюс ; пер. з франц. — К. : Основи, 1998. — 219 с.

16. Шестов Л. И. Угроза современным варваров [Текст] / Л. И. Шестов // *Вестник Академии наук СССР* (Москва). — 1991. — № 5. — С. 130.

17. Блок А. А. *Собрание сочинений* [Текст] : в 8 тт. / А. А. Блок ; под общ. ред. В. Н. Орлова и др. — М. — Л. : Госхудлитиздат, 1962. — Т. 6. — С. 100–101, 103.

18. *Цит. за*: Баткин Л. Ренессансный миф о человеке [Текст] / Л. Баткин // *Вопросы литературы* (Москва). — 1971. — № 9. — С. 115, 117.

19. Кримський С. «Кінець історії» чи метаісторія? [Текст] / С. Кримський // *Collegium* (Київ). — 1994. — № 1(3). — С. 28.

20. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії [Текст] / А. Дж. Тойнбі ; пер. з англ. — К. : Основи, 1995. — Т. 1. — С. 415.

21. Галенко С., Ильин Г. Язычник возвращается? [Текст] / С. Галенко, Г. Ильин // *Alma mater* (Вестник высшей школы). — 1991. — № 11. — С. 71.

22. Юнг К. Г. *Аион. Исследование феноменологии самости* [Текст] / К. Г. Юнг ; пер. с нем., отв. ред. С. Л. Удовик. — К. : Рефл-бук ; Ваклер, 1997. — С. 313–317, 340.

23. Парамонов Б. М. Конец стиля [Текст] / Б. М. Парамонов. — М. : Аграф; СПб. : Алетейя, 1999. — С. 413.

24. Тавризян Г. М. Техника. Культура. Человек. Критический анализ концепций технического прогресса в буржуазной философии XX века [Текст] / Г. М. Тавризян ; отв. ред. Ю. Н. Семенов. — М. : Наука, 1986. — С. 111.

25. Тавризян Г. М. Техника. Культура. Человек. Критический анализ концепций технического прогресса в буржуазной философии XX века [Текст] / Г. М. Тавризян ; отв. ред. Ю. Н. Семенов. — М. : Наука, 1986. — С. 119.

Гуманітарні праві та нова культурна революція

Примордіальна (Відпочаткова) Традиція соборна, в ній людина розглядається як макрокосмос, що тимчасово розташований у тварному мікрокосмосі, а істинне знання Традиції досягається через творчу інтуїцію як одкровення Абсолюта.

Носії цієї філософії — «нові/гуманітарні праві» — володіють цілісним баченням переходу від буття наявного до буття реального. Завдяки цьому вони сформулювали концепцію, що породжує політичну волю здійснити цей перехід.

Нові праві ставлять завдання виконання заповіді Мігеля де Унамуно: перетворення безликої маси обивателів — виборців та податкоплатників — на народ, що складається з вольових «я». На наших очах постає такий тип суспільства, котрий стає за визначенням недержавним та позадержавним («дезетатизація»). Правильніше можна говорити про зміну державою свого характеру у напрямку до «трансцендентального», «органічного» характеру, який є традиційним для народів Євразійського регіону, зокрема українців. Уже філософ-постмодерніст Жан Бодрійєр констатував, що відбувається відхід мас у галузь приватного життя, і це є безпосереднім викликом політичному життю, загибеллю як політичної волі народу та індивіда, так і політичної репрезентації держави. Тепер ця «зрада мас» набула тотального характеру. Цікаво, що саме український народ здійснює такий епохальний дезетатизаційний зсув: він вперше відокремлює себе від державно-бюрократичної ідеї та відстоює права на необмежену свободу індивіда («громадянська помаранчева революція»).

Нові праві усвідомлюють, що жорсткий авторитаризм «не спрацьовує» у сучасну епоху, де першу скрипку грає індивідуальний акт самовизначення. На відміну від давнього племені чи клану як щільно структурованого утворення з контрольованим членством, тепер існують нові групи («неотрайби»), що функціонують винятково з причини індивідуальних рішень, а варто індивідам передумати або втратити свій першопочатковий ентузіазм та рішучість — і таке співтовариство зникає.

Тому, на думку нових правих, забезпечити успішне виконання їхньої програми може метод «нюансованої деміургії», присутній у оповідальних текстах на кшталт жанру «фентезі» або «детективу». Здавалося б, нереальні, світи «фентезі» всотуються у реальність та видозмінюють її. Відбувається своєрідна «експансія ірреального». Людина ще не погодилася з новим виміром, але їй пропонують мислити в певних термінах — і, зрештою, світ «Космічних війн», «Сейлормун» та «Володаря перснів» стає реальним світом, його «життєві цінності» врастають в образи буття, роблять його реальним для інших, вступають у космогонічну боротьбу з інерцією наявного буття. Іншими словами, відбувається настанова знаного методолога

Г. Щедровицького про те, що слід будувати свій ідеальний світ і в ньому жити, бо насправді люди живуть не в світі природи, не в світі об'єктів і навіть не в світі соціальних відносин, а кожна людина розбудовує простір мислення та діяльності і в ньому замешкує [1].

Українські романтики Тарас Шевченко, Леся Українка, Іван Франко, «хатяни» й «молодомузівці» були творцями такої «нюансованої деміургії». Вони перетворили світ української ідеї на реальність для інших, мобілізували довкола нього все «свідоме українство» до «національної робітні». Міфотворець Шевченко здеміургував такий світ, що вся наша ментальність базується на персональному словнику його «нюансованої деміургії», запозиченому з легенд, фольклору та авторської уяви.

Українські гуманітарні праві пропонують нове прочитання всієї української традиції, пропонують реалізацію можливих, але досі не реалізованих проєктів нашої культури.

Програма нових правих закорінена у глибинних архетипах — вроджених психічних структурах, що перебувають у так званому «колективному безсвідомому» нації та становлять основу загальнолюдської символіки. Їх людина сприймає інтуїтивно. Тому таку увагу вони приділяють «містичній інтуїції» та традиціям, що їх практикують, — православному ісихазмові, католицтву, суфізмові, індуїстському тантризму, даосизмові, дзен-буддизму, синтоїзмові. Витікаючи з інстинктів, архетипи проявляються на «поверхні» свідомості у формі різноманітних видінь, уявлень, снів, казок, міфів, мистецьких творів тощо.

Отже, першочерговим постає освоєння «внутрішньої», «ембріональної» дійсності і прагнення до дослідження підсвідомих ділянок людської психіки.

Через те, що архетипи є універсальними, притаманними всім людям та влаштовані у «базовий колективний субстрат людської душі», їх символізм викликає однакові почуття, стимулює однакові елементарні імпульси, котрі збуджують або загальмовують моторні нервові клітини та тим самим механічно викликають схожі поведінкові реакції на певний стимул.

На цій основі нові праві ставлять завдання «перепрограмувати» базовий набір архетипів у кожній особистості шляхом групової динаміки (впливу оточення на особистість як на мислячого, чуттєвого і активного учасника реальних подій). Кожен індивід шляхом «творчої уяви» у своєму бутті повинен активізувати ті архетипи, котрі є формотворчою силою — «пайдеумою», «пансофією» — душі його раси чи етносу. Пробуджуючи ті чи інші архетипи, можна буде досягнути глибинну всеєдність Буття, підняти на щит онтологічні цінності (свобода, особистість, буття, нація).

Це дасть змогу подолати гординю самоствердження людської природи, що внутрішньо порожне, розколоте, перебуває у муках усвідомлення суперечностей пізнання та життя, наявного та належного, що не піддаються вирі-

шенню. Останнє так вдало описали Ж.-П. Сартр, А. Камю, Г. Маркузе, В. Стус, Т. С. Еліот... Вся наша освіта формувалася на «виготовленні» людини маси — безликого «будівника комунізму/капіталізму». Більшість населення як колишнього СРСР, так і Європи, відрізана від культури університетського типу. Школа була відокремлена від університету, тобто тієї форми школи християнсько-середньовічного походження, що давала всьому суспільству цілісне дисциплінарне уявлення про світ. Створення альтернативи цьому явищу розриву всередині освіти — реальне тактичне завдання нових правих.

Основною формою, що «активізує» національні базові архетипи, на думку нових правих, є так звана «рідна (нативістична) релігія» — джерело сакральних цінностей, які володіють універсальним значенням і абсолютним авторитетом для всіх членів суспільства.

Особливо радикального вираження нативізм набув на теренах американського континенту (що наснажує європейських нових правих): спершу як «пейотизм» — антитеза на позицію колонізаторів-християн, а потім як «націонал-нагвалізм» — «синтез» цих «тези» і «антитези» для виконання «справжньої» американської місії у світі, в той час як прихід європейців та сучасна «атлантистська» політика США — це лише засоби реалізації цього проекту. Зокрема творець антропософії Рудольф Штайнер розглядається як «прихований» реалізатор ідей «нагвалізму», які з часом для широкого загалу висвітлили Карлос Кастанеда та його послідовники з Лос-Анджелеської школи нешаманізму.

Також поширеною формою «активізації базових архетипів», сформованих за доби візіонерської ментальності, у «протоісторичну епоху» (яку Е. Фромм протиставляв «праісторичній епосі», до якої звертався А. Розенберг), є, хоч як це парадоксально, популярна музика. «Я думаю, — зауважує російський публіцист Сергій Кара-Мурза, — що західна поп-музика одурює сильно — але тільки англословну молодь. А для нашої молоді, яка слів не розуміє, ці пісні — тільки дивні, зачаровуючі звуки, повні пристрасті. Образи, котрі цією музикою породжуються, виникають у нашій уяві, ми їх домислюємо, з підручного руського матеріалу. Ця музика для нас — шаманство, а зовсім не попса, як для американського тінейджера. Це для нас — явище духовне, хоча дещо єретичне» [2].

Покоління гуманітарних правих з увагою та зацікавленням ставиться до боротьби з європоцентризмом, глобалізмом та сцієнтизмом у попередніх поколіннях 50–80-х років ХХ сторіччя, до доктрин бітників, негритюду, коншнєншизму, карибського растафаріанства, австралійського мейтшіпу, ацтеко-майянської трансперсоналістської психотехніки, неосуфізму, неоведантизму, японської неантропоцентричної (екстравертованої) моделі гуманізму тощо.

Щоправда, європейські нові праві, критикуючи буржуазну демократію, «м'який тоталітаризм», індивідуалізм, псевдонаціоналізм, коріння всіх лих

вбачають у самій «іудео-християнській» цивілізації. Вони апелюють до багатства дохристиянського спадку, до незреалізованих можливостей, до принципів тієї демократії, що розглядається як співучасть народу у творенні власної долі.

В Україні ж навпаки — християнська традиція стала і залишається основою реалізації цивілізаційної потуги української нації. Українські нові праві скептично ставляться до різних «скоків та плясів» довкола неозичницьких ідолів...

Нові праві усвідомлюють, що зараз у світі відбувається екстраординарна, глобальна криза культури, коли кризу відчувають мистецтво, наука, філософія, релігія, право, політика і в процесі переходу від одного типу культури, від «почуттєвості», до іншого, «ідеаціональності» (терміни відомого соціолога П. Сорокіна), народжується нова, глобальна, всепланетарна цивілізація з іншим типом культурних цінностей та норм (дехто із занадто заангажованих в окультну містику називає її цивілізацією Ери Водоля або New Age). Достойно прийняти виклик цієї кризи — одне з наших завдань.

1. Щедровицкий Г. П. Философия у нас есть [Текст] / Г. П. Щедровицкий // Щедровицкий Г. П. Философия. Наука. Методология. — М., 1997. — С. 10.

2. Кара-Мурза С. В защиту противника [Текст] / С. Кара-Мурза // День литературы. — 2000. — № 13, июль.

Горить листя...: Ніцше та шлях Воїнів Буття

Альбер Камю у своїй Нобелівській лекції згадує притчу: після того, як Лу Саломе відмовилася вийти заміж за Ф. Ніцше, він занурився в повну самотність, пригнічений і одночасно натхнений перспективою своєї великої роботи, яку він мав тепер виконати без будь-якої допомоги, він ночами поневірявся в горах, що оточували Генуезьку затоку і, розпалюючи гігантські вогнища з листя і гілок, дивився, як їх пожирає вогонь [1], «...той первісний вогонь, котрий перемагає все кінечне і буденне в людському Я» [2].

Як сказав М. Фуко, Ф. Ніцше спалив заради нас іще до того, як ми народилися, плутані обіцянки діалектики й антропології. Цим «вогнем» для Ф. Ніцше є «воля до влади», заради якої здійснюється зречення від «волі до життя» в умовах всенівелюючої особистість безособистісної (das Man) влади Маса: завдання полягає в тому, щоб розлучитися із самою «волею до життя», а для цього треба піднятися і над її гіркотою, і над її однобарвністю, і над її строкатістю [3].

Іншими словами: слід дивитися в очі смерті, не боятися межуючих зі смертю ситуацій. Справжнє буття — це буття перед обличчям смерті.

Будучи відданим учнем А. Шопенгауера, Ф. Ніцше зробив так, як написано вчителем в «Деяк етики»: першим і найважливішим кроком у запереченні волі до життя є істинна і чиста безшлюбність. Тобто не накладати на себе руки, бо самогубець відштовхується не від самого життя, а тільки від того, що робить його неприємним і перегороджує шлях до насолоди його радощами, і цим виключає всі отруюючі життя події.

«...“Для того, щоб жити в самотності, треба бути або твариною, або богом”, — говорить Арістотель. Є ще й третій випадок, про який він не згадує: це в один і той же час бути і тим, і іншим, одне слово — філософом» [4].

Оскільки, резюмує Р. Скратон, воля сама по собі не має мети й оскільки всяке конкретне бажання спрямоване лише на той короткочасний стан, який породжує біль свого повторного відновлення, єдине щастя, яке нам судилося пізнати, полягає в зреченні. Тільки тоді ілюзорні об'єкти бажання припиняють хвилювати нас, і ми починаємо проникати зором під вуаль Майї до універсальної волі, що лежить в її основі. Самосвідомість, що відрізняє нас від тварин, привносить тільки усвідомлення розчарування, і якщо їй судилося стати нашою розрадою, тоді вона має бути спрямована на демонстрацію ілюзорності природи бажання. Зречення відрізняється від заспокоєння, воно має цінність тільки тоді, коли змінює сприйняття марності тимчасових прагнень. Звідси: його можна досягти, тільки здобувши досвід, коли стаєш мудрим. Саме це романтичне захоплення актом останнього (але не зрілого) зречення перебувати в основі філософії вагнерівського «Кільця нібелунгів» [5].

К. Ясперс вказує, що Ф. Ніцше зрозумів, що людина не може досягти своєї мети, якою вона бажає тільки саму себе, «йти далі» («у дорозі через ліс-суще»), але без Бога, і тому повторював завжди слова Г. Гете про те, що дійсну повагу можна відчувати тільки до того, хто не шукає самого себе, і що само-віддані характери такого роду зустрічаються тільки там, де стикаємося з твердо вкоріненим релігійним життям, заснованим на непорушних фундаментах віросповідання, самодостатнього в тому сенсі, що воно не залежить від часу з його духом і наукою. А отже, за Ф. Ніцше, потрібно не шукати самих себе, щоб знайти людину [6].

Позиція Ф. Ніцше є мужнім («надлюдським») прийняттям індивідом вироку долі (у християнстві говорять про «взяття свого хреста», не дивно, що одне з імен, яке присвоїв собі Ніцше, — «Розіп'ятий»). Це — «шлях вогню через ліс», «шлях Рами», «шлях Пандавів».

Це, за Е. Юнгером, своєрідна «партизанська війна» на духовному фронті, коли людина самостійно протистоїть ворожим їй обставинам. Це приводить того, хто «іде через ліс», до зустрічі з самим собою, внаслідок чого він здобуває «спадок», тобто відпочатковий духовно-тілесний родовий зв'язок. «Таємничий шлях веде всередину», — говорив Новаліс. Партизан-повстанець — це внутрішній емігрант, який прагне зберегти свою свободу в самій гушавині цих лісів, де пересікаються «шляхи, котрі нікуди не ведуть».

Як Зигфрід, йдучи через ліс, зустрічає дракона і здобуває Скарб нібелунгів... Як Персей перемагає Дракона й отримує в нагороду Андромеду з усією Ефіопією...

Але слід не блукати поміж дерев, не шукати шляху серед них. Слід ігнорувати їх. Не саме «листя» і «гілки», але самі «дерева». Буддистське поняття «нірвана» буквально означає «вирублювання лісу»: «...Я закликаю ФІЛОСОФСТВУВАТИ СОКИРОЮ. Безжально вирубувати Ліс зі струхлявілих ідолів та концептуальних хащ, щоб розчистити простір довкола Дерева, все ще загубленого в глухих гушавинах, і тим самим звільнити його. І коли стихне тріск трісок, розпочнеться Священне Мовчання і споглядання» [7].

Тобто слід ігнорувати не елементи суцього (предмети, що оточують людину, або безособистісні відносини), а саме суцще, у владі якого перебуває людина (Das-Sein), а отже, і не рахується з вимогами буття.

Бо «...чому людина не бачить суцього? Вона сама стоїть на дорозі і закриває собою суцще» [8].

Філософія («любомудріє»), нібито, є поверненням людини до самої себе, до споконвічного буття (Sein, l'être), свідомим встановленням відповідності свого існування з буттям, реалізацією екзистенціальної людської сутності. Мислення, мова або які-небудь інші інтелектуальні акти не можуть прорватися до буття крізь «хащ»-суцще (l'étant), вони «застрагають» у них. Буття непізнаване науковими методами, речовою свідомістю взагалі, воно лише іманентне (внутрішньо притаманне) свідомості як такої.

Тільки усвідомлюючи, що **все** — це **тільки суще** (і що буття є і є тільки як буття всього сущого), ми **прислухаємося до «голосу буття»**, слухаємо його, йдемо за його покликком, **перетворюємося на суще, яке розуміє своє буття (Dasein)**. Воно — **особливе суще, яке існує способом екзистенції**: «...Тільки людина екзистує. Скеля існує, але вона не екзистує. Дерево існує, але воно не екзистує. Ангел існує, але він не екзистує. Бог існує, але він не екзистує» [9].

На думку М. Хайдеггера, **єдиним ключем до буття як такого є поетична мова, досліджена феноменологічним методом пізнання**. К. Ясперс додає, що **пізнання буття можливе через читання «шифрів трансценденції»**, котрими є не тільки сама поезія, а **все мистецтво** (від класики до авангарду, фото-реалізму та поп-культури), що є одночасно особливим типом інтенціональності: воно звернене до духовного світу екзистуючої особистості. **І найбільш успішно може читати «шифри трансценденції» той, хто стоїть ближче до міфологічної епохи**.

Бо саме в ній переживання тісніше зв'язує людину із буттям, ніж рефлексія, бо:

Вибір людиною **екзистенціального (сартрівського) принципу існування** — це свідоме входження її в життя «на задоволення», в той час як **есхатологічний принцип** є грою зі смертю «у безсмертя душі». Але якщо людина поділяє **ідеї еволюціонізму**, тоді вона грається з буттям «на вдосконалення» [10].

Тільки справжній вибір — це завжди трагедія, це **війна між Воїнами Буття**: «...Перед обличчям трагедії **войовничий дух** відзначає сатурналії в нашій душі» [11]. Це — **війна** (грец. «полемос»), що, за Гераклітом Темним, «...є батько вього і всього цар — одним вона призначила бути богами, іншим — людьми, одним — рабами, іншим — вільними» (*53-й фрагмент*). **Бути людиною означає бути втягненим у полемос інтерпретації**.

Тільки Воїнів Буття **оспіває епос**: ахейці і троянці, пандави і каурави, бургунди і гуни, франки і маври, русичі і половці, племена богині Дану і фомори... **Епос оголює першостворену реальність, що полягає у боротьбі між силами хаосу і космосу**, що, на думку Ж. Батая, **нерозривно пов'язана з жертвопринесенням, гігантською тратою, ворожими економічним і національним принципам** [12].

Тому не дивує популярність сучасної **форми епосу** — літератури жанру «фентезі», де **особистість** піднімається над буденними імперативами, які опутують, стримують людську свободу, і спрямовується до «утвердження волі до влади/сили» над собою, своїми проблемами, обставинами, страхами, і котра остаточно **реалізується в ідеї/архетипі «гіпостазування міжіндивідуальних цілей»** [13], відвазі зі свобідним вибором підпорядкуватися створеному для себе правоустрію, що знаходить своє **символічне вираження в «особистості глави держави»** (за О. Вейнінгером) або «**Богові Світла**» (за Р. Желязни), він же — **іудейський Магед, шийтський Махді, зороастрійський Мітра, буддистський Майтрейя, індуїстський Калкі, космонордичний Хельгі...**

1. Камю А. Художник и его время [Текст] / А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / пер. с фр., общ. ред., сост. и предисл. А. М. Руткевича. — М. : Политиздат, 1990. — С. 376.

2. Хамитов Н. Философия человека: поиск пределов. Пределы мужского и женского: введение в метаантропологию [Текст] / Н. Хамитов. — К. : Наук. думка, 1997. — С. 57.

3. Нарский И. С. Артур Шопенгауэр — теоретик вселенского пессимизма [Текст] / И. С. Нарский // Шопенгауэр А. Избранные произведения / пер. с нем., сост., предисл., примеч. И. С. Нарский. — М. : Просвещение, 1992. — С. 31.

4. Ницше Ф. Падение кумиров [Текст] : сборник / Ф. Ницше ; пер. с нем. — СПб. : ИГ «Азбука-классика», 2010. — С. 9.

5. Скратон Р. Коротка історія новітньої філософії: від Декарта до Вітгенштайна [Текст] / Р. Скратон ; пер. з англ. — К. : Основи, 1998. — С. 201–202.

6. Ясперс К. Ницше и христианство [Текст] / К. Ясперс ; перев. с нем., под ред. Т. Ю. Бородай. — М. : Медиум, 1994. — С. 57–58.

7. Борозенец М. Ре: Боральная метаистория [Електронний ресурс] / М. Борозенец. — Режим доступу: <http://intertraditionale.kabb.ru/viewtopic.php?f=89&t=2167&st=0&sk=t&sd=a&start=20#p16637>.

8. Ницше Ф. Утренняя заря [Текст] / Ф. Ницше ; пер. с нем. — СПб. : Азбука-классика, 2008. — С. 212.

9. Хайдеггер М. Время и бытие [Текст] / М. Хайдеггер ; пер. с нем. — Москва : Республика, 1993. — С. 32.

10. Калинин Д. Одинокое сознание под куполом небесного цирка [Текст] : эссе / Д. Калинин // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература : реферативный журнал. Серия 3. Философские науки. — 1993. — № 1. — С. 222–223.

11. Ницше Ф. Падение кумиров [Текст] : сборник / Ф. Ницше ; пер. с нем. — СПб. : ИГ «Азбука-классика», 2010. — С. 91.

12. Сперанская Н. Четвертая политическая практика Жоржа Батая [Електронний ресурс] / Н. Сперанская. — Режим доступу: <http://www.mesoeurasia.org/archives/1306>.

13. Вейнінгер О. Пол и характер. Принципиальное исследование [Текст] / О. Вейнінгер ; пер. с нем. — М. : Терра, 1992. — С. 339.



МОЖЛИВІСТЬ ПРИНЦИПУ

Українці протягом багатьох століть були позбавлені державності, і власне існування української нації було під сумнівом. Тим більш злободенними для України постають: 1) пошук причетності — за законом і за духом — до **Традиції**, що неперервно триває крізь тисячоліття, і найважливіше — 2) набуття доказів прямого і рівного споріднення української Держави з християнською цивілізацією, Європою.

Найчіткіший, явний символ родової співпричетності Історії і кровної спорідненості — це символ монархічного облаштування: **Корона і Династія**.

І за багатьма іншими параметрами монархічна влада в Україні видається нам найкращою.

Свідками цього слугують політичні події останнього десятиліття. Очевидно, що сучасні українці надто свободолюбіві, і тому не зможуть знову підпорядкуватися однопартійній або одноосібній владі політичного диктатора. Однак вони надто потребують спокою і впорядкованості буття — чому й не задовольняються суєтною і нетривкою парламентською республікою.

Захід і Схід України — це дві в багатьох аспектах різні концепції державності, два геополітичні вектори, дві національні історії.

Захід зберігає спадок Королівства Галичини і Володимирії, Схід — спадок Гетьманства.

Проте, обидві течії сходяться у головній позиції — **необхідності спадкової влади, у пошуках Династії**.

Для успіху монархічного руху вирішальним є **Династичне Ім'я**; монархія не може бути безіменною або зі стрімкою зміною імен (як республіка).

Ім'я повинне бути не просто результатом історичних хитросплетінь. У наш час у ньому повинна міститися нумінозна енергія, воно повинне бути сяючою **Оріфламою Нації**, навіть за відсутності прапороносців.

Але Династії в Україні зараз немає.

Припинилися — без сліду — роди першого і останнього Гетьманів — Хмельницькі та Скоропадські.

Лотаринг-Габсбурги, спадкоємці королівської корони Галичини, ототожуються цілком із монархічними рухами Австрії та Угорщини (ці країни Старійшина Дому, ерцгерцог Отто і Кронпринц Карл вважають своєю батьківщиною). Ще меншою мірою також готові їх визнати монархісти Чехії, Мексики, Словаччини, Словенії, Хорватії. Габсбурги зараз готуються успадкувати престол Великого Герцогства Люксембург і, ймовірно, Королівства Бельгії. Україна може претендувати тільки на найостанніше місце в цьому ряду. Окрім того, Королівство Галичина охоплювало малу частину сучасної України і заклик

Габсбургів дві третини країни сприймуть як спробу домінування греко-католицького Заходу.

Між тим — у наш час — монархічний рух є авангардом руху націоналістичного, для якого вирішальною умовою є саме національна ідентичність Династії.

Традиційний метод вирішення династичного питання, якщо він видається безвихідним, — запрошення закордонного принца, походження якого безсумнівне і безумовно доведене. Так був закликаний до Новгороду Рюрик Рус Варязький, а до Москви — королевич Владислав Ваза Польський, так на трон Польщі прийшли Ваза Шведські, Капетинги Французькі, Веттини Саксонські, Баторій Трансильванський, до Болгарії, Румунії та Греції, після їх визволення від Туреччини, — Кобург-Готські, Гогенцолерни, Віттельсбахи і Глюксбурги.

Ми вважаємо, що претендент на Трон України може бути названий. Це — принц Жан-Крістоф Наполеон, теперішній Глава Імператорського Дому Франції.

Бонапарт — ім'я, яке саме собою є атакуючим, ім'я, котре доторкнулося кожної нації і залишило досі ще відчутний слід у всій Європі, увійшло у Велику Історію. І для України з цим іменем означена поворотна віха державної історії.

* * *

Навесні і влітку 1805 року Королівство Галичина та Лодомерія було виведене — ніхто не знав, тимчасово чи назавжди, — зі складу Австрійської імперії, і ця країна отримала статус Протекторату Великої армії, і правителем її безпосередньо був Головнокомандувач Grande Armee Наполеон, імператор французів, король Італії, протектор Рейнської Конфедерації і медіатор Гельвеції. В 1805 році, коли й імені країни Україна не було на політичних картах світу, проектував відтворення (через півтисячоліття — після втрати державності в XIV ст.) незалежного королівства зі столицею у Львові.

2 червня 1809 року було проголошено Королівство Обоих Галіцій. Військове управління Королівством (Rząd Centralny Wojskowy Tymczasowy Obydwóch Galicjów pod protekcją Najjaśniejszego Cesarza i Króla Wielkiego Napoleona) здійснював граф Станіслав Костка Замойський, предок нинішнього Жана-Крістофа Бонапарта. Але в грудні 1809 року, під тиском Росії, головного тоді союзника Франції, Наполеон змушений був відмовитися від цього геополітичного подвигу.

За волею Наполеона кандидатом на трон Галичини було обрано Фердинанда III фон Лотаринг-Габсбурга фон Тоскана (1769–1824), великого

герцога Вюрцбурга і Зальцбурга, сина імператора Священної Римської імперії Леопольда II.

Фердинанд Лотаринг-Габсбург — також предок Жана-Крістофа Наполеона у восьмому поколінні.

Принц — громадянин Франції. Він — прямий спадкоємець Жерома, короля Вестфалії, молодшого з братів Наполеона I. За заповітом свого діда, принц Жан-Крістоф є Наполеон VII, Голова Імператорського Дому Франції.

Батько його — принц Шарль Наполеон Бонапарт, граф де Монфор, у минулому — підприємець, тепер — регіональний політик у Франції.

Мати — Беатрікс де Бурбон, принцеса Дво-Сицилійська, зі східноєвропейської (польської) гілки цього Дому.

Дід принца з боку матері — Фердинанд де Бурбон, принц Дво-Сицилійський, народився у Підзамче (Podzamcze), в Галичині, 28 травня 1926 року.

Прадід — Рене (Райнер) де Бурбон, принц Дво-Сицилійський, герцог ді Кастро, 12 вересня 1923 року вступив у шлюб в галицькому маєтку Дружбаки (Druzbaکی) із принцесою Марією Кароліною, уродженою графинєю Замойською (піддана Австро-Угорської корони, народилася в 1896 році в Кракові).

Її батько, прадід принца, — граф Анджей Замойський (Andrzej Przemyslaw Konstanty Jan Wladislaw Zdislaw August Stanislaw Kostka Adam Albert comte Zamoyski), народився у Варшаві в 1852 році, у підданстві тодішнього Царства Польського, що входило до складу Російської імперії. Його батько — граф Станіслав Андрійович (Станіслав Костка Анджей Салезіус Регінальд) Замойський, член Державної Ради Російської імперії, кавалер Орденів св. Андрія Первозваного і св. Олександра Невського.

Предки принца Жана-Крістофа Наполеона за цією лінією — князі Чарторийські і графи Потоцькі.

Графи Замойсьч-Замойські, герба Еліта, — рід, котрий має всі підстави вважатися українським — і по крові, і згідно з позиціями, котрі Замойські п'ять століть займали в історії України. У XVI ст. коронний гетьман Ян Замойський — засновник міста Шаргорода на Поділлі (тепер Вінниччина), у XVII ст. — власники міста Рівне, у XIX ст. палац графів Замойських — один зі спиритуальних стовпів Львова.

За своєю спорідненістю Дім Бонапартів, і перш за все сам принц Жан-Крістоф Наполеон, — це гілка Дому Габсбургів. Предок принца у восьмому поколінні — Леопольд II, Імператор Священної Римської Імперії, з 1790 року — король Галіції та Лодомерії, син імператора Франца I Лотарингського і королеви Богемії та Угорщини Марії-Терезії Габсбург.

Принцу — двадцять чотири роки, вік, коли ще достатньо часу для найнеймовірніших вивертів долі. Зокрема — для того, щоб стати українцем. Як свого часу зумів набути свою вітчизну в Україні і за неї постраждати брат його прадіда — Архікнязь і полковник Українського Січового Стрільцтва, поет Василь Вишиваний, він же — ерцгерцог Вільгельм фон Лотаринг-Габсбург фон Тоскана.

Підписали:

Кирило Серебринський, медіатор Східного Бонапартистського комітету (Москва, Росія)

Олег Гуцуляк, координатор Українського Бонапартистського комітету, директор Інституту стратегічного аналізу наративних систем (Івано-Франківськ, Україна).

Микита Редько, член Міжнародного Наполеонівського Співтовариства, президент Міжнародної Бонапартистської ліги (Уральськ, Казахстан)

Віра Щербина-Българова, виконавчий директор Східного бюро етнополітичних досліджень, начальник штабу Східного Бонапартистського комітету (Софія, Болгарія)

Яніна Пинчук, координатор Білоруського Бонапартистського комітету (Мінськ, Білорусь)

Необонапартизм — нова відповідь на геополітичні виклики глобалізації⁷

Бонапартизм — це не ідеологія **Наполеона I Бонапарта**, сам імператор-король-протектор власне надихає тим, що, на відміну від вождів ХХ століття, з якими його весь час порівнюють, не був політичним діячем. Він обійшовся власне без партії.

Певною мірою його політичним активом була **Велика Армія**. Її офіцери після падіння Імперії створили **бонапартистський рух**, який в 1830 році висунув свого вже цілком політичного лідера — **Наполеона III**. Цей останній більшою мірою може претендувати на роль творця **бонапартизму як політичної доктрини**.

Тому для того, щоб відповісти на запитання, що таке бонапартизм, слід усвідомити, що таке **Велика Армія**.

Наполеон I не прагнув завоювати весь світ, він тільки очолив спротив завоюванню світу.

Для протистояння вторгненню з Британських Островів була створена в 1805 році **Велика Армія**. Це жодним чином не була регулярна армія Франції. **Велика Армія** — це **військовий континентальний союз, об'єднані збройні сили європейських країн під командуванням Наполеона**. Система організації була доволі гнучкою, і статус кожного національного з'єднання визначався окремо — у відповідності з міждержавними угодами. З 1807 року до цього союзу належала Росія, в 1809 році до Великої Армії входив корпус князя Голіцина (розташовувався в Галичині).

В 1812 році **Велика Армія перебувала в поході**, котрий і зараз постійно називають «війною з французами». Вона вступила в Росію, в її складі було 50 % етнічних німців і близько 15 % слов'ян (приблизно 90 тис. поляків, 22 тисячі білорусів, близько 5 тисяч хорватів і словенців, не менше 6 тисяч чехів і словаків).

Велика Армія — це, за суттю, окрема озброєна держава, зі своєю цивільною адміністрацією, економікою, дипломатією, існуюча паралельно з **Французькою Імперією**.

Це була «блукуюча» держава, що постійно змінювала територію, і для цих територій був особливий статус — «протекторат Великої Армії». У 1809 р. під нього належали Галичина, в 1810–1811 роках — північ Німеччини (т. зв. 32-й військовий округ, приєднаний до Імперії, але тільки тимчасово, для блокади від британців берегів Північного та Балтійського морів), в 1812 р. — південна Білорусь, північна Україна, Смоленська та Московська губернії, в 1813 році — землі в центрі і на півночі Німеччини.

⁷ Написано в співавторстві з Кирилом Серебринським.

На території протекторату Великої Армії скасовувалася влада інших держав, всі місцеві влади тимчасово підпорядковувались адміністрації Великої Армії, навіть у церквах офіційно на літургіях поминали імператора Наполеона й імператрицю — Жозефіну або Марію-Луїзу.

Геостратегічною доктриною Наполеона був проект т. зв. «Шести Імперій».

У Європі, на рівних умовах, це — континентальний союз Трьох Імперій: Західної (Франція), Східної (Росія) і Центральної (Австрія). Тісний союз Росії і Франції — без спільних кордонів, безпосередніх підстав для суперечок, — був гарантією рівноваги. Цей Континентальний Союз повинен створити спільну Велику Армію і за допомогою складної системи мілітарних і пацифітарних методів впливу встановити контроль над наступними Трьома Імперіями Азії: Османією (Турко-Аравія), Персією (Іран) і Гор-Моголією (Індія). Жодним чином мова не йшла про завоювання Азії, як це здійснили вороги Великої Армії британці, породивши на наступні 300 років жахливі колізії воєн та братовбивств з рахунком на мільярди й мільярди жертв. Проектом Континентального Союзу пропонувалося створення лише певних «колоній» як точкових форпостів у стратегічно важливих пунктах.

Наполеонівська імперія — це глобальний геокомплекс: 1) Імперія французів і Королівство Італія (об'єднані династійною унією), Королівство Обох Сицилій, Велике Герцогство Гуасталла, Королівство Вестфалія, Королівство Іспанія, Королівство Нідерланди (до 1810 р.) — країни, об'єднані династією Бонапартів; 2) Рейнська Конфедерація і республіка Союз Гельвеція, вільне місто Данціг, королівство Обох Галіцій (останнє в 1809 р.) — всі під протекторатом Наполеона; 3) Польська Конфедерація (створена в 1812 р.): рівноправні великі герцогства Варшавське, Литовське і Білої Русі, Смоленське і Київське.

Тобто Імперія Наполеона — це союз національних держав, «один Європейський дім — багато національних квартир».

Ключова роль в азіатському напрямку відводилася Росії, в її розпорядженні були ключі до сухопутних шляхів на Схід.

Отже, мова йшла про створення Євразійської системи, здатної протистояти агресії Британії.

Звісно, сумирністю Наполеон не вирізнявся. Роль верховного координатора він відводив, звісно, собі, і посадою командувача Великої Армії поступатися нікому не збирався. Але не був і божевільним, що мріяв самостійно володарювати світом.

Проект «Велика Армія — Шість Імперій» виник в 1805 році, тільки після того, як він усвідомив, що самостійно Франція з агресією Британії не впоратиться. Заради створення цього союзу він і завдав превентивні удари — по Австрії в 1809 році (разом з Росією) і по Росії в 1812 році (разом з Австрією).

Потім цей проект повністю прийняв російський імператор Александр I. В 1814 році він зробив усе, що міг, щоб зберегти систему Трьох Імперій в Європі та зайняти місце Наполеона (Росія, відповідно, повинна була зайняти домінуючу позицію, як раніше — Франція). Він спробував:

1) створити свою Велику Армію (німецький та іберійський легіони, запрошені маршали Моро і Жоміні, утримання з таємними цілями 200 тисяч французьких військовополонених із подальшим поселенням їх за Волгою і приписанням до Уральського Козачого війська (звідки й досі багато тамтешніх козаків є носіями французьких прізвищ), інкорпорація у повному складі під знамена Росії Польського корпусу Великої Армії);

2) утримати режим Імперії у Франції (висування на престол Франції російських кандидатів — наполеонівських маршалів Богарне і Бернадотта, підтримка Наполеона II, пенсії від російської казни Бонапартам);

3) перехопив головний проект Наполеона на сході Європи — герцогство Варшавське — і зайняв його престол як Царства Польського (на який збирався сам Наполеон, а потім готував свого брата Жерома);

4) навіть кликав у Росію самого скинутого Наполеона (але той відмовився, а шкода, був би світліший князь Наполеон Карлович Буонапарте, російський генерал-лейтенант і Андріївський кавалер, калужський і волинський поміщик). Після 1815 року Росія стала одим із головних притулків емігрантів-ветеранів Великої Армії (серед них такі знані імена, як Моран, маркіз де Піре, полковник Друвільль).

Але плани Александра I розвалилися через спротив Англії та Австрії. Священний Союз — це була лише тьмяна тінь наполеонівського проекту.

Дуже довго, аж до смерті Миколи I, Росія прагнула до відновлення єдиної європейської Великої Армії, хоч би на тимчасових основах (Росія безкорисливо пропонувала свої корпуси та ескадри для вирішення проблем у Греції, Бельгії, Італії, ескадри для Іспанії, але Англія та Австрія ці пропозиції відкидала, виняток — Угорщина в 1848 р., коли Австрії насправді загрожував повний крах).

Бонапартистська геостратегічна доктрина «Велика Європейська Армія» була відновлена до початку ХХ століття, під тиском необхідності. В 1894 році — як російсько-французький Оборонний союз, в 1904 році — як Антанта. В 1918–1919 роках Антанта фактично створила Велику Армію, яка певний час контролювала континент, визначала кордони, скидала і ставила уряди. Але знову, під тиском вже іншої Острівної імперії (США), цей озброєний гігант в 1919 році був перетворений на збіговисько сторін, що вічно сперечаються, таких собі балакучих карликів, — на Лігу Націй, потім — ООН, так, як в 1815 році Англія перетворила Велику Армію на Священний Союз.

У 1948 році був укладений Брюссельський пакт, і цим була відновлена за ініціативою Франції стратегічна континентальна структура — Союз Заходу, але в 1949 році в це втрутилися США, і в 1950 році ядро нової Великої Армії було

підпорядковане НАТО. В 1955 році Шарль де Голль спробував відтворити Велику Армію як **Західноєвропейський Союз**. Ця структура існує досі як **Європейський Союз**, але практично задавлена волею США. В 1966 році Франція вийшла з НАТО, що також можна вважати слабким відгуком наполеонівського спадку, суть якого — **протистояння, хоча б умовне, Загрозі з Моря**. Проте президент Франції 2007–2012 років австро-угорський єврей Ніколя Саркозі остаточно повертає Францію під беззаперечний контроль США.

Виходячи з усього вищесказаного, наважуємося зробити наступні висновки:

1) Наполеон I, Імператор французів, Король Італії, Медіатор Гельвеції і Протектор Рейнської Конфедерації, — діяч як національний (французький та італійський), так і континентальний. Сучасна Європа зазнала настільки сильного впливу цієї особистості, як і сучасна Франція. Відповідно, **крім монопартизму французького, має право бути й бонапартизм пан-європейський**.

2) В основі доктрини наполеонівської Європи — **Три Імперії (Франція, Австрія, Росія)**. Відповідно, кожна з цих держав може певною мірою вважатися геополітичною спадкоємицею Наполеона.

3) І Росія, і Австрія не повністю заперечили, а **адапували й інтегрували наполеонівський спадок**. Навіть по крові: членом імператорської сім'ї Лотаринг-Габсбургів був Наполеон II Шарль, він же — Франц Карл, герцог Рейхштадтський; членом російського Імператорського Дому став Максиміліан, герцог Лейхтенбергський, син Ежена де Богарне, пасинка й названого сина Наполеона (певною мірою вони обидва — на рівних: до народження Наполеона Шарля саме Ежен Александр вважався найбільш імовірним спадкоємцем престолу Франції і офіційно — спадкоємцем престолу Італії).

4) Після 1814 р. Росія упродовж майже 50-ти років прагнула відновити континентальний союз і Велику Армію.

5) Виходячи з цього, можна говорити про існування **російського бонапартизму як відгалуження бонапартизму європейського**.

Основні параметри бонапартистської доктрини, зверненої назовні (про внутрішні поговоримо пізніше), такі:

1) Максимально можливе (за чинного збереження прав національних урядів) континентальне об'єднання Європи. Створення єдиного економічного і юстиційного простору.

2) Створення Європейської Великої Армії.

3) Завдання Великої Армії — протистояння загрози з-за Моря; контроль над ісламськими імперіями Близького і Середнього Сходу; збройне зберігання миру та рівноваги на континенті.

4) Постійна стратегічна взаємодія Росії та Франції як основа рівноваги сил.

Пунктів можна виокремити ще багато, але ці — головні.

Але **наскільки це можливо тепер** — питання складне. Принаймні, можна стверджувати, що **розташування сил у цілому збереглося**. Австрію замінила Німеччина, Англію — США. Але й генеалогічно (Німеччина — породження габсбурзької Римської імперії, США — Англії), і генетично (мови — німецька та англійська) — ці країни походять із **Наполеонівського світу**.

Ми вважаємо, що **наполеонівська епоха — це був час граничного заострення геополітичного протистояння, час формування сучасного етатичного світу**.

Чотири основні імперські нації — франко-романська, серединно-германська, англосаксонська, російська, — билися за геополітичне переважання, за стратегічно важливі пункти на континентах і на океанах. Війна йшла між націями (Британія і Франція), де буржуазія мала досить значний вплив.

Розуміння зовнішньої політики Наполеона як просто завоювання збройною силою всього континенту, як перетворення Європи на Велику Францію, — збочена, але панівна точка зору. Саме на цьому була заснована пропагандистська кампанія проти Наполеона I, ще з часів його перемог в Італії. І відтоді образ похмурого завойовника всього і всіх міцно утвердився. З пропагандистської міфологеми він проник в історію і соціальну психологію. Те ж саме відбувалося і відбувається з усіма поваленими політичними лідерами.

Почнемо з того, що **створення всесвітньої Імперії за допомогою збройних сил, простими стратегічними ударами і подальшою окупацією — заняття технологічно безглузде**. Це доводить досвід всієї Великої Історії. На наших очах учергове марність іноземної окупації продемонстрували США (країна, яка вміє багато чого, але абсолютно не здатна вчитися) в Сомалі, Іраку, Афганістані, раніше — у В'єтнамі, навіть на Гренаді, Гаїті і Нікарагуа.

Навіть доктрина СРСР (структури, за визначенням глупотної), Диктатури Висунутого Пролетаріату, жодним чином не передбачала російську окупацію всього світу (лише її оточуючої каймою дешиці). Ці мотиви стали звучати вже хіба що в 60-х рр. XX ст., і то — глухо. А потім — у романах Проханова і всіляких фантастів.

Не були окупацією колонії в Африці і Азії. Це були держави, в яких європейська економіка, європейські адміністратори і військові контингенти були найважливішим елементом системи, і більше 100 років не сприймалися як окупанти.

Винятком був романтик Гітлер. Він справді був переконаний у тотальній, зокрема простій фізичній, перевазі німецько-аріїв над іншими расами. Його практика також показує, що **окупаційні імперії — структури помилкові**.

На відміну від партійних ідеологів XX століття, які створювали теорії в своїх замкнутих гуртках, **Наполеон був безумовний практик**. Проходячи — хоча і швидко — всіма шаблями офіцерської кар'єри. Якщо романтик Гітлер

бачив у війні естетику і метафізичну телеологію аріософії, якщо інтернаціоналісту Леніну було, загалом, все одно, з якої країни починати побудову планетарного СРСР, то Наполеон якраз усвідомлював, що **приректи Францію на роль всесвітнього окупанта — значить принести її в жертву, а не звеличити**. Як французький патріот, він і приступив до створення Великої Армії, де французам відводилася лише роль структурного елемента.

Коли він прийшов до влади, його країна безперервно воювала вже сім років. І кінця війні не було видно. Єдиним виходом з цієї ситуації бачилася **емпірично об'єднана Європа** (об'єднання умовне, віртуальне, подоба сучасної ООН, вже було: приблизно 1000 років до того часу — Священна Римська імперія, до якої умовно належала і Франція), в якій **правлять три Імперії і одна Велика Армія**.

Дуже проста формула: **якщо армія на континенті ОДНА, то і воювати їй нема з ким; якщо нема з ким воювати — настане МИР**.

Ми — моральна більшість!

Східнобонапартистський рух і, більш масштабно, **необонапартизм** як особливий світогляд і метаполітичний активізм поступово стають, насправді, грандіозним **Проектом Мосту Дружби між народами** (про що свого часу тільки «натякала» наша асоціація «Мезогея» та споріднені проекти, стаючи своєрідним «золотим зародком» того, що сьогодні, зрештою, набуло форми).

Необонапартисти Східної Європи виступають за співпрацю і єдність Західних та Східних цивілізацій, а не за постійний поділ і міжусобну ворожнечу народів. А тому гучно щось там говорити про «винятковість» Святої Русі, нерозумно ігноруючи при цьому Європейську Традицію (чи то античну, середньовічну християнську, Ренесансну або ідеї Просвітництва), абсолютно безглуздо і необгрунтовано. «Святі чудеса» Європи надихають прочан (нехай і нечисельні вони) нашого часу, які шукають **Мудрості та Знання, Софії та Епістеми** у далеких сферах Царства пресвітера Іоанна. У свою чергу, Свята Європа прислухається до дивних посланців цього Царства і з вдячністю приймає їхні дари.

Східнобонапартистський рух / необонапартизм (як екзотеричне коло), **східний фалангізм / постфалангізм** (езотеричне коло), **сарматизм/неосарматизм** (геофілософський, геокультурний і «прогресорський» аспекти необонапартизму), **Суверенний Лицарський Орден Храму Престолу Святої Діви Галіції** (духовно-лицарський аспект необонапартизму) — ініціативи, що жодним чином не обмежені однією тільки Україною (де вони колись вперше заявили про себе), але й мають найбезпосередніший стосунок до всієї Європи, а також і Росії.

Тобто існує **східний бонапартизм** — явище більш ніж «невузькотериторіальне» і, отже, не є чіткою «власністю». Прикметно, що саме російські християнські традиціоналісти-монархісти з розумінням і схваленням поставилися до діяльності — що особливо важливо, — котра шанує історичну фігуру, яка асоціюється, як правило, в Росії з кривавою драмою Вітчизняної війни 1812 року.

Наполеон в Ерфурті якось сказав великому Гете: *«Політика — це доля»*. Сучасні східні необонапартисти стверджують, що *«дух є доля і доля є дух»*. І *«сутність духу, однак, є свобода»* (М. Хайдеггер).

Ось у чому полягає **постановка ідеї «з голови на ноги»**. Якщо за часів Наполеона і Канта ідею моральності, морального закону неодмінно пов'язували з релігією, то тепер під моральністю розуміють *«...елементарні правила гарної поведінки* — це абсолютна умова вільної особистості. Без цієї субстанції, без цієї густої мережі неявних правил ми не могли б діяти як вільні особистості» (С. Жижек, *«Фундаменталізм — це весело»*).

Добро — не абстрактне. Воно перебуває всередині Людини. Щоб перемогти монстра, необхідно здолати Зло в собі, тобто **бути, незважаючи ні на що, справді Моральною Людиною**. МОРАЛЬНІСТЬ розуміється, однак, не як самоціль. Але тільки вона єдино народжує людську правову САМОСВІДОМІСТЬ, а якщо вона присутня в людей, то, отже, у них вже є в наявності і ГІДНІСТЬ: *«Любов до батьківщини — перша гідність цивілізованої людини»* (Наполеон Бонапарт).

Ми — не пафосна і самозакохана «аристократія духу», не доморощені сноби або ригористи, які вічно бурчать.

«МИ — МОРАЛЬНА БІЛЬШІСТЬ!» — саме таке актуальне нині гасло східного необонапартизму, українського європейського вектора.

**БОГ, БАТЬКІВЩИНА, ЗАКОН!
СВОБОДА — ЦЕ МОРАЛЬ!**



ПРО АВТОРА

На шляху традиції дуку і науки

Олег Борисович Гуцуляк. Науковець і культуролог, містик і езотерик, автор філософських і літературних візій, творець глобальних і актуальних духовно-соціальних проєктів; дослідник історії і сучасності, автор гуманітарних відкриттів, де синтез сакрального і буденного, пошуку і подиву, голосу і мовчання, суспільного й індивідуального, міфу і реальності... Це маса незнайомих сентенцій, якими звично послуговується цей, не завжди зрозумілий назагал, шукач і тлумач метафізичного, супротивник нігілістичного, сповідник традиційного священного позачасового світу Першопочатку.

Автор чималого доробку: монографії «Пошуки заповітного царства: Міф — текст — реальність», книг віршів: «Нумізматика Вирію», «Птахи і лілії», «Повстання скіфів», «Поет і Тіамат»; повісті «Адепт» (у співавторстві з Володимиром Єшкілевим); учасник антологій: «Дев'ятидесятники», «Повернення деміургів», «Цех поетів», «Тканина і ландшафт», «Паролі і пробудження». Член ряду творчих і наукових спілок: Асоціації українських письменників (АУП), Наукового товариства імені Шевченка (НТШ), Соціологічної асоціації України (САУ), Національної спілки краєзнавців України (НСКУ). У 2008 р. рішенням Івано-Франківської обласної державної адміністрації та Івано-Франківської обласної ради Олегові Гуцуляку присвоєно почесне звання «Кращий науковець року». В 2011 р. відзначений Почесною грамотою Міністерства освіти і науки України.

На численних сайтах Олега Гуцуляка мало не щодень з'являються все нові його дослідження та інтерпретації філософсько-релігійного спадку віків і народів, зокрема, свого рідного, українського. А ще не менш цікава громадська його діяльність, яка у біографічному переліку займає кілька сторінок. Серед іншого, він — директор Інституту стратегічного аналізу нарративних систем і голова Групи дослідження основ споконвічної традиції «Мезогейя»; голова Правління Консалтингової Формациї «Примордіал-Альянс» і член правління Добродійних фондів «Рамена» і «Меценат», активіст груп міжцивілізаційних, міжрелігійних і міжетнічних діалогів та ін. Бачимо й чималий перелік практичних досліджень на журналістських посадах.

А для необізнаних з усіма ініціативами Олега Гуцуляка, то тривалий час, понад 20 років, його знають як головного бібліотекаря, а потім — заступника директора з науки та комп'ютеризації наукової бібліотеки Івано-Франківського педагогічного інституту та Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Спочатку захистив дипломну роботу на тему «Українське русалля як міфологічний текст» (під керівництвом відомого фольклориста й етнолога, професора Степана Пушика), а пізніше захистив дисертацію «Неоязичництво як світоглядне явище: історико-філософський аналіз» (під керівництвом знаного метра філософії в нашому краї — професора Степана Возняка). Кандидат філо-

софських наук, викладач на кафедрі філософії та соціології філософського факультету Прикарпатського національного університету.

Моє перше бажання — досягнути всі ці пласти зацікавлень співрозмовника в традиційному журналістському інтерв'ю з ним — насправді на практиці виявилось непосильним. Довелось би мені писати об'ємний різножанровий трактат. Тому обрала форму цитування найколеритніших висловлювань мого візаві та посилань на написані ним у різні часи тексти, які краще, ніж будь-які окремі запитання до нього, розкривають погляди митця та вводять непосвячених у його світогляд.

У житті і на інтернетівських фото він — Гулівер в окулярах, охоронець, дослідник і жрець у царстві книжкових стелажів і комп'ютерного читива, — ось як репрезентують його друзі і колеги.

Світоглядні орієнтири:

Традиціоналіст, сподвижник (ансар) «сонячної онтофанії», прибічник існування принципу розсіяння знань, суть якого полягає в тому, що таємні доктрини поділені на багато частин, які вкладені в різні філософські вчення, елігії та міфології. Таким чином тільки надзвичайно настирливий дослідник може зібрати розсіяне і відтворити ціле. Він торує цю путь. **«Офіцер дхарми».**

Олег Гуцуляк давав чимало інтерв'ю для поважних вітчизняних і закордонних ЗМІ, які не раз цитували як власні, так і наслідувані за кимсь його одкровення **щодо своєї віри**, навернення до неї (**ініціатії**). Кілька з тих штрихів.

«Юдаїзм — це релігія-закон. Іслам — це релігія-статут. Християнство ж — це релігія-любов». Так, християнство не обмежує себе двомірним простором наказів і покарань. Воно — **«по той бік добра і зла» — у Любові.** Християнство відкрилося для мене у всій своїй красоті і силі власне в **греко-католицькій церкві.** Адже саме в ній, на відміну від православ'я та старообрядництва, Передання не закріплене — навпаки, воно тече і живе дотепер.

Серед чималої добірки улюблених цитат Олега Гуцуляка, якими він доповнює себе, особисто мені дуже сподобалися такі:

«Є два способи прожити життя: або так, ніби чудес не буває, або так, ніби все життя — чудо» (*Альберт Ейнштейн*); «Справжній друг з тобою, коли ти не правий. А коли ти правий, то всякий буде з тобою» (*Марк Твен*); «Дивіться не на те, скільки молиться та поститься людина, скільки разів вона здійснює паломництво, скільки виконує хороших справ і проводить у нічних молитвах, але дивіться на її чесність і надійність» (*Хадис Пророка*)...

Такі міркування і розважання над мудрістю світу стають ще більш осмислені, коли поринаєш із головою у те, що зробило Олега Гуцуляка «традиціоналістом», де він, стверджує, знайшов «єдине начало всіх релігій».

«Примордіальна (Відпочаткова) Традиція — це зміст духовності, «сервіс-на істина». Людина, яка пізнала мітафізичну єдність світу, може вільно сповідувати будь-яку релігію, тому що різні релігії є лише розгалуженням первозданної Священної Науки, науки Примордіальної традиції. Протистояння може бути лише стосовно тих, хто відкидає єдине універсальне Начало (Архе) світу».

Щодо сенсу людського життя?

Людина — це Макрокосм (адже вона створена за образом і подобою Божою), вона тимчасово поміщена в тварний мікрокосм для творення подвигу своїми душею і тілом. Людина — особливий вид Сущого, місток між двома іншими — Богом і Природою.

Олег Гуцуляк — поет. Але **дерево роду, увінчане птахами та ліліями**, — це не просто ліричний образ, це від далекого предка **реальний шлях** аж до нас, кожного з сущих, «листка на цьому дереві!» Які гени предків, яка родова пам'ять буде витребувана, — залежить від бажань людини, носія цієї родової пам'яті і генів. Тому ми — «листки», і тому є тасмниця кожного опалого листка.

З біографічних сторінок:

Олег Гуцуляк (11.07.1969 р. н.) — син відомого українського хіміка, доктора наук, професора **Бориса Михайловича Гуцуляка** (1927–2015, родом із Келихова, що на Снятинщині) і онук поручика Української Галицької Армії (УГА), західноукраїнського дитячого письменника і педагога **Михайла Максимовича Гуцуляка** (1888–1946). Мама Олега — **Орися Михайлівна** (1935–2008) — родом із Городенки, з родин Томинів і Басарабів (з Монастирського кута), кандидат економічних наук, доцент, викладала основи економічної теорії та економічну географію в Івано-Франківському інституті нафти і газу, а також у колишніх місцевих педінституті та медінституті. Як економіст і куратор, виховувала і формувала економічний та суспільний світогляд не одного покоління спеціалістів Івано-Франківщини. Старший брат Олега Гуцуляка — **Роман Борисович Гуцуляк** (1958 р. н.), як тато, — хімік, був директором Державної лабораторії консервації та реставрації «Конрест», тепер — завідувач відділу з консервації та реставрації Національного заповідника «Софія Київська», живе в Києві.

Городенка, материнська хата, яку лише нещодавно продали, залишається для науковця не тільки святинею серця: Покуття для нього — це й наукове поле діяльності. Разом із **краєзнавцем Володимиром Никифоруком** та своїм родичем, не менш знаним серед краєзнавців чоловіком, який закоханий у покутський діалект, — учителем **Степаном Павчаком**, повсякчас працюють над новими відкриттями. Зараз, наприклад, пошуковці намагаються описати історичну

появу міста **Городенка** і більше: можливий зв'язок із тасмничим містом **Карпідунум**, торговим центром (факторією) і кам'яним городищем, який нанесений вже на карти Птолемеєм. Маючи доступ до оригінальних матеріалів, — а це карти, які були складені стосовно нашого краю, починаючи від XIV сторіччя, — Олег Гуцуляк разом з іншими науковцями Прикарпаття (керівником його дипломної роботи з міфології русалля був знаний **фольклорист і міфолог Степан Григорович Пушик**, співавтором компаративістичних досліджень — **германіст та соціолінгвіст Петро Петрович Дрогомирецький**) шукають кожен своє в них зацікавлення. Скажімо, разом з **археологом Богданом Томенчуком** вони досліджують згадку про цікаве велике озеро, яке зображають на картах нашого краю аж до XVIII сторіччя включно і якого вже немає тепер на тому місці (але на сучасних картах тут — лише знамениті торф'яні родовища). А це територія поблизу села Середній Майдан на Коломийщині, що якраз на половині шляху від Галича до Жаб'є. Озеро було величезне, до можливих його обрисів на Городенківських територіях пошуковці ще не добралися — це, стверджує співрозмовник, буде їх другий етап. Також значну увагу зосереджено на **вивченні Покуття як найзахіднішого відгалуження величезної культурно-цивілізаційної системи — Євразійського степу**, дослідження свідчень поєднання на цій території протягом багатьох тисячоліть найрізноманітніших культур та етносів (трипільці, арії, кімерійці, фракійці, скіфи, сармати, готи, балти, слов'яни, печеніги, половці, татари та ін.).

Окремою розмовою можна подати розлогі розміркування Олега Гуцуляка про ті традиції й обряди, які збереглися на теренах Прикарпаття. Це, на його думку, є ті найархаїчніші слов'янські і дослов'янські уявлення, які були прив'язані до календарного аграрного циклу і тому збереглися автентичними.

«**Шлях Традиції на землі Традиції** породжує у того, хто прямує ним, почуття впевненості у досягненні бажаного результату, мобілізує емоційно-психологічний ефект, викликаний **виконанням ритуалу «за Сонцем», впровадженого небесним Богом-Предком**. А сучасний жалюгідний стан людства (смертність, «зіпсутість», «залізний вік», «калі-юга») сприймається як логічний наслідок минулого нехтування цим шляхом, а отже, і як нова можливість виправитися, подолати «тугу за ідеалом», за «втраченим раєм», “золотим віком”».

Марта Войцехівська-Павлишин

Вихід із тіні патосу

(Олег Гуцуляк. *Поет і Тіамат [Текст] : вибране / Олег Гуцуляк. — Ів.-Фр. : ПП Косович, 2003. — 160 с.)*

Після обнадійливого дебюту з експериментальним романом «Адепт», співавторами якого виступили Олег Гуцуляк і Володимир Єшкілев, літературні дороги авторів розійшлися. Якщо В. Єшкілев постійно нагадує про себе різноманітними проектами (МУЕАЛ, «Топос поразки», «Ткань и ландшафт»), прозовими й поетичними публікаціями, то про О. Гуцуляка майже перестали говорити, хоча він теж виступає із культурологічними статтями, бере участь у поетичних антологіях, видає поетичні збірки. Однак завжди перебуває якби у тіні єшкілевського літературного патосу. Що тут стало причиною — невміння себе пропагувати, відсутність ораторського хисту чи особливості натури — сказати важко, але маємо той факт, що творчий доробок О. Гуцуляка залишається в тіні сучасного літпроцесу. Навіть більше, в одному зі своїх інтерв'ю (газета «Репортер» від 18 березня 2004 р.) В. Єшкілев, оприлюднюючи персональний склад «станіславського феномену», зовсім не згадує свого колишнього літературного побратима. Чимось важливим, на думку ідеолога, Олег та й не вписався в «феноменську» кон'юнктуру. Не хотів би думати, що головна причина полягає у браку літературного таланту О. Гуцуляка...

Звичайно, такий стан речей є несправедливим. Але в літературі поняття «справедливості»/«несправедливості» таке ж відносне, як і в інших ділянках людської діяльності. Як тут не згадати Г. Сковороду з його геніальною простою: «У світі людей справедливості немає». Такими ж ірраціональними є письменницькі долі.

У творчому доробку О. Гуцуляка — три поетичні збірки: «Нумізматика вирію», надрукована у збірнику-касеті текстів «Тетрархія» (1996), «Птахи та лілії» (1999), «Повстання скіфів» (2002) і книга поетичного вибраного «Поет і Тіамат» (2003). Як бачимо, поетичний доробок чималенький.

Щодо назви вибраного, то з Поетом ніби все зрозуміло, а ось Тіамат — це, виявляється, давньошумерський жіночий першопринцип, уособлення хтонічної Безодні. Нічого не поробиш, маємо деякі надмірності Олегового захоплення і наукового зацікавлення дохристиянськими цивілізаціями. У поетичному вибраному О. Гуцуляка окремі образи чи метафори нав'язні цими дохристиянськими символами, але не перенасичені ними. І цього досить для того, аби поетичний світ О. Гуцуляка залишався таємничим настільки, наскільки є таємницею сама поезія.

Загальний тон поетичного вибраного — елегійного смутку і болю. Домінує інтимність відчуттів, почуттів. Тому за характером ці поезії близькі до альбомної лірики. Приємної, гарної альбомної лірики:

Без коханої і без весни.
Все — без поспіху. Все — без сміху.
Снів так сто буде ще... Без вини.
І без милих для серця ігор.

Трошки дивно бачити творцем цього жанрового поетичного різновиду чоловіка. Однак як повернутися до традиції — 30–40-х рр. ХІХ ст. — тоді альбомна лірика домінувала в російській і частково українській поезії, можна згадати досвід Євгенія Баратинського чи нашого Якова Щоголева (особливо ранній період творчості). Нічого поганого у ній ніхто не вбачав. Це вже пізніше В. Белінський «метав громи» на епігонів, які спровокували цей жанровий різновид.

О. Гуцуляк усе-таки виховався на традиціях російської поезії. Це добра школа. Хоча вона частково обмежує естетичний та світоглядний діапазон поета. Поетичний світ О. Гуцуляка є до певної міри статичним. Споглядальним. Відстороненим. А від цього трошки ірраціональним:

За обрієм — молитва. Тут — зима.
Життя неспішне в простоті буденній.
Лиш каркнув ворон (завше неврастенік),
Нам нагадавши: «Тут ви — зокрема!»

За кожним віршем О. Гуцуляка — пласт культури, який сформував, зцементував естетику поета. Тому його вірші вимагають часткового знання того тла, всі ці алюзії, ремінісценції, паралелі, імена. Говорю «часткового», бо тут діє принцип не так пізнання, як співзвучності переживань і відчуттів. Настрій, пластика вірша, образний світ — тісно взаємопов'язані у досвіді О. Гуцуляка.

У нього багато віршів-присвят чи віршів, нав'язаних рядками інших авторів. У них багато розуміння, поваги й любови. Гуцуляк — м'який поет, ніжний. І хай про що він не пише — сповнене елегії, легкого суму. Він нікого не збирається здивувати. Нікого не хоче вразити. Він споглядає і ділиться враженнями:

Тобі стало нудно? Що ж,
невдалий із мене паяц.
І повний вийшов «абзац»
в П'єро із Мальвіною. Дрож
від тіні лишень бороди,
хоч навіть тепер Карабас
без неї. Належим до рас
ляльок театральних завжди...

У цій збірці усе на місці, усе в міру. Хоча й трапляються філологічні недогляди (граматичного і стилістичного плану: с. 136, 137). Але загальне враження від поетичного вибраного Олега Гуцуляка — позитивне. Це поет інтимного звучання, інтимного настрою, але з тією мірою відповідальності за озвучене слово, до якої мимоволі ставишся з повагою.

Євген Баран



ВИБРАНІ ПУБЛІКАЦІЇ АВТОРА

1. **Томин-Гуцуляк О.** Правомірність очевидна [про визнання В. Леніним можливості незалежності України] [Текст] / О. Томин-Гуцуляк // Радянський педагог. — Івано-Франківськ, 1989. — № 28, 19 вересня. — С. 1.
2. **Гуцуляк О.** Науковець і поет [Про А. Кримського] [Текст] / О. Гуцуляк // Радянський педагог. — Івано-Франківськ, 1990. — № 2, 16 січня. — С. 4.
3. **Гуцуляк О.** Рахманний великдень [Текст] / О. Гуцуляк // Радянський педагог. — Івано-Франківськ, 1990. — № 15, 1 травня. — С. 4.
4. **Гуцуляк О.** Ще раз про літературу [Дискусія з поетом Іваном Андрусюком] [Текст] / О. Гуцуляк // Світ молоді. — Івано-Франківськ, 1990. — № 137–138, 17 листопада. — С. 7.
5. **Гуцуляк О.** Коляда [Текст] / О. Гуцуляк // Педагог Прикарпаття. — Івано-Франківськ, 1991. — 4 січня. — С. 7.
6. **Гуцуляк О.** Рахманний Великдень [Значно розширена] [Текст] / О. Гуцуляк // Світ молоді. — Івано-Франківськ, 1991. — № 37–38, 19 квітня. — С. 4.
7. **Гуцуляк О.** Знак-символ [Про міфологічне арійське тлумачення Тризуба] [Текст] / О. Гуцуляк // Крок: Газета КНТ «Рух». — Івано-Франківськ, 1992. — № 5. — С. 2.
8. **Гуцуляк О. Б.** «Античність» — категорія поетичної самосвідомості Г. Сковороди [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Григорій Сковорода і сучасність : тези доповідей науково-практичної конференції, присвяченої 270-річчю від дня народження Григорія Сковороди. — Івано-Франківськ : Вид-во ІФІНГ, 1993. — С. 39.
9. **Гуцуляк О.** Влада землі і влада буття : два начала в повісті Ольги Кобилянської «Земля» [Текст] / О. Гуцуляк // Ідеї Ольги Кобилянської : матеріали Всеукраїнської наукової конференції, присвяченої 130-річчю від дня народження Ольги Кобилянської. — Івано-Франківськ : Вид-во Прикарпат. ун-ту, 1993. — С. 24–25.
10. **Гуцуляк О.** Геть від ліберально-демократичної міфологеми про економіку України! [Текст] / О. Гуцуляк // Голос нації. — Львів, 1993. — № 46–47. — С. 2.
11. **Гуцуляк О. Б.** Ефект трайбу як метод подолання кризи [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Криза економіки України та можливості виходу з неї : тези доповідей та повідомлень на всеукраїнській науково-теоретичній конференції. — Івано-Франківськ : ІФДТУНГ, 1993. — С. 167–168.
12. **Гуцуляк О., Макаровський І.** Коліївщина як етап української реконксти [Текст] / О. Гуцуляк, І. Макаровський // Коліївщина: повертаючись до надрукованого : матеріали історичних читань, присвячених 225-річчю Коліївщини. — Умань : Вид-во УДПІ, 1993. — С. 36–38.
13. **Гуцуляк О.** Можливості та умови українізації армії, національної гвардії та міліції [Текст] / О. Гуцуляк // Голос нації. — Львів, 1993. — № 45(59). — С. 2.
14. **Гуцуляк О.** НАТО означає спільнонароджені [заголовок дано редактором] [Текст] / О. Гуцуляк // Голос нації. — Львів, 1993. — № 18(32). — С. 2.
15. **Гуцуляк О.** Не рівність, але свобода! [Текст] : соціобіологічний концепт / О. Гуцуляк // Голос нації. — Львів, 1993. — № 42(56). — С. 3.
16. **Гуцуляк О., Жерноклеєв О.** Письменники — політичні діячі ЗУНР [Текст] / О. Гуцуляк, О. Жерноклеєв // Міжнародна наукова конференція, присвячена 75-річчю Західно-Української Народної Республіки (1–3 листопада, 1993) : матеріали. — Івано-Франківськ : Вид-во Прикарпат. ун-ту, 1993. — С. 111–113.
17. **Гуцуляк О.** Про опришків [Текст] / О. Гуцуляк // Голос нації. — Львів, 1993. — № 25. — С. 4.
18. **Гуцуляк О.** Слава і Бог — традиція та сучасність [Текст] / О. Гуцуляк // Голос нації. — Львів, 1993. — № 36(50). — С. 2.
19. **Гуцуляк О.** Аналіз однієї ідеологеми у романі Василя Шевчука «Предтеча» («Григорій Сковорода») [Текст] / О. Гуцуляк // Григорій Сковорода і сучасні проблеми відродження України : тези доповідей міжвузівської наукової конференції, проведеної до 200-річчя світлої пам'яті Г. Сковороди. — Івано-Франківськ : Вид-во ІФДТУНГ, 1994. — С. 37–38.
20. **Басараб Ольго** [псевд.]. Апологія зброї [Текст] / Ольго Басараб // Голос нації. — 1994. — № 23–24. — С. 6.
21. **Гуцуляк О. Б.** «Берегінізація» як феномен української духовності к. ХХ ст. [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Літературознавство, «Просвіта» і духовний ідеал українця : матеріали всеукраїнської науково-практичної конференції. — Кривий Ріг : Вид-во КРДПІ, 1994. — С. 109.
22. **Гуцуляк О.** Боротьба за владу нового типу [Текст] / О. Гуцуляк // Голос нації. — 1994. — № 5(67). — С. 4.
23. **Гуцуляк О. В.** Вернадський: «Є раса вища» [про погляди академіка В. Вернадського на народ і націю] [Текст] / О. Гуцуляк // Голос нації. — 1994. — № 1–2(63–64). — С. 2.
24. **Кліщ Л., Максимів Л., Гуцуляк О.** Григорій Сковорода в оцінці Сергія Єфремова [Текст] / Л. Кліщ, Л. Максимів, О. Гуцуляк // Григорій Сковорода і сучасні проблеми відродження України : тези доповідей міжвузівської конференції, проведеної до 200-річчя світлої пам'яті Г. Сковороди. — Івано-Франківськ : Вид-во ІФДТУНГ, 1994. — С. 51–52.
25. **Гуцуляк О.** Куди зникли скіфи? або Відповідь на гумільовщину в історіософії слов'ян [Текст] / О. Гуцуляк // Голос нації. — 1994. — № 5(67). — С. 8.
26. **Гуцуляк О.** «Погибоша, аки обри...» [Текст] / О. Гуцуляк // Народознавство. — 1994. — № 14. — С. 3.
27. **Гуцуляк О.** Про таємничу символіку писанки [Текст] / О. Гуцуляк // Писанка : всеукраїнський культурно-мистецький етнографічний журнал. — 1994. — № 3(10). — С. 12.
28. **Єшкілев В. Л., Гуцуляк О. Б.** Російська діаспора і духовне відродження України [Текст] / В. Л. Єшкілев, О. Б. Гуцуляк // Літературознавство, «Просвіта» і духовний ідеал українця : матеріали всеукраїнської науково-практичної конференції. — Кривий Ріг : Вид-во КРДПІ, 1994. — С. 113–114.
29. **Гуцуляк О. Б.** Русалля в аспекті вивчення сміхової культури українців [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Сатира і гумор в українській літературній традиції : матеріали Всеукраїнської конференції (11–12 травня 1994 р.). — Чернівці : Вид-во ЧДУ, 1994. — С. 17–19.
30. **Гуцуляк О. Б.** Сучасна ліберально-демократична міфологема становлення економіки України [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Перша міжнародна наукова конференція «Економіка України та світовий досвід»: 16–17 вересня 1994 року : тези виступів. — Івано-Франківськ : Вид-во ІФДТУНГ, 1994. — Ч. П. — С. 117–119.
31. **Гуцуляк О.** Трагування міфологічних істот у світогляді гуцулів [Текст] / О. Гуцуляк // Гуцульщина: перспективи її соціально-економічного і духовного розвитку в незалежній Україні : матеріали наукової конференції Першого світового конгресу гуцулів в Івано-Франківську 17–18 серпня 1993 року. — Івано-Франківськ — Коломия : Коломийська друкарня ім. Р. Шухевича, 1994. — С. 46–47.
32. **Гуцуляк О., Кліщ Л.** Феномен дороги у романі П. Куліша «Чорна рада» [Текст] / О. Гуцуляк, Л. Кліщ // Пантелеймон Куліш і сучасність : матеріали Всеукраїнської наукової конференції, присвячені 175-річчю від дня народження письменника : 8–9 грудня 1994 року. — Івано-Франківськ : Вид-во Прикарпат. ун-ту ; ІФДТУНГ, 1994. — С. 61–63.
33. **Гуцуляк О.** Хто такі рахмани? [Текст] / О. Гуцуляк // Народознавство. — 1994. — № 10–11. — С. 6.
34. **Гуцуляк О.** Яматодамасії — дух Японії [Текст] / О. Гуцуляк // Голос нації. — 1994. — № 11–12. — С. 5.
35. **Гуцуляк О.** Дві концепції влади на Русі [Текст] / О. Гуцуляк // Голос нації. — 1995. — № 12–13. — С. 8.
36. **Гуцуляк О.** Дещо на захист дзену, або До розуміння феномену нашого обивателя [Текст] / О. Гуцуляк // Голос нації. — 1995. — № 7–8. — С. 7.
37. **Гуцуляк О., Шулятицький О., Литвин Н.** Ідеологія Михайла Драгоманова в дослідженні Костянтина Чеховича і сучасність [Текст] / О. Гуцуляк, О. Шулятицький, Н. Литвин // Михайло Драгоманов: доба та ідеї : матеріали Всеукраїнської наукової конференції

ції, присвяченої 100-річчю від дня смерті письменника. — Івано-Франківськ : Вид-во Прикарпат. ун-ту ; ІФДТУНГ, 1995. — С. 31–34.

38. **Гуцуляк О.** Інтраісторична реальність України [Текст] / О. Гуцуляк // *Голос нації*. — 1995. — № 24. — С. 7.

39. **О. Г.** [Гуцуляк О.] Мексиканська модель з інституалізації економіки [Текст] / О. Г. // *Голос нації*. — 1995. — № 12–13. — С. 3.

40. **Гуцуляк О.** На підтвердження історії європейців [Текст] / О. Гуцуляк // *Голос нації*. — 1995. — № 2–3(91–92). — С. 11.

41. **Гуцуляк О.** Нація, мова і стиль у філософській концепції Дмитра Чижевського [Текст] / О. Гуцуляк // *Дмитро Чижевський і українська культура : науково-аналітичний збірник*. — Івано-Франківськ : Облдрук, 1995. — С. 19–21.

42. **Гуцуляк О.** Русалля в аспекті вивчення сміхової культури українців [Текст] / О. Гуцуляк // *Народознавство*. — 1995. — № 22–23. — С. 1.

43. **Гуцуляк О.** Особа та етнос (Соціопсихологічний аспект) [Текст] / О. Гуцуляк // *Голос нації*. — 1995. — № 12–13. — С. 8.

44. **Гуцуляк О.** Слов'яни про свою імперію [Текст] / О. Гуцуляк // *Голос нації*. — 1995. — № 7–8. — С. 5.

45. **Гуцуляк О.** Фактор майя: язическа репліка в постмодерному дискурсі [Текст] / О. Гуцуляк // *Плерома : часопис філософії візуального мистецтва, теорії мистецтвознавства та культурології*. — 1996. — № 1–2. Проект «Делоський нирець». — С. 71–76.

46. **Гуцуляк О. Б., Мисак Б. П.** Морально-філософські шукання в українській періодичній думці кінця ХХ сторіччя [Текст] / О. Б. Гуцуляк, Б. П. Мисак // *Ідея національного виховання в українській психолого-педагогічній науці ХІХ–ХХ ст. : зб. ст. і доповідей Всеукраїн. наук.-практ. конференції*. — Коломия : Вік, 1997. — С. 49–51.

47. **Гуцуляк О.** «Берегінізація» [Текст] / О. Гуцуляк // *Плерома*. — 1998. — № 3. МУЕАЛ «Повернення деміургів». — С. 32–33.

48. **Гуцуляк О.** Вельша теорія [Текст] / О. Гуцуляк // *Плерома*. — 1998. — № 3. МУЕАЛ «Повернення деміургів». — С. 36.

49. **Гуцуляк О.** Декілька компаративних спостережень, або Як порятуватися від нової небезпеки для нашої літератури [Текст] / О. Гуцуляк // *Література Плюс*. — 1998. — № 3. — С. 4.

50. **Гуцуляк О. Б.** Золотий Тік, Золоте царство і золоті руки індійського бога Савітара [Текст] / О. Б. Гуцуляк // *Вісник Прикарпатського університету. Історія*. — Івано-Франківськ : Плай, 1998. — Вип. 1. — С. 21–34.

51. **Гуцуляк О., Єшкілев В.** Контркультура [Текст] / О. Гуцуляк, В. Єшкілев // *Плерома*. — 1998. — № 3. МУЕАЛ «Повернення деміургів». — С. 64.

52. **Гуцуляк О.** Культурної непристосованості української нації теорія [Текст] / О. Гуцуляк // *Плерома*. — 1998. — № 3. МУЕАЛ «Повернення деміургів». — С. 67–68.

53. **Гуцуляк О.** Ландшафт літературний [Текст] / О. Гуцуляк // *Плерома*. — № 3. МУЕАЛ «Повернення деміургів». — С. 69.

54. **Гуцуляк О.** «Міри і меж» ідеологема [Текст] / О. Гуцуляк // *Плерома*. — № 3. МУЕАЛ «Повернення деміургів». — С. 74.

55. **Гуцуляк О.** Моралістична концепція виникнення постмодернізму [Текст] / О. Гуцуляк // *Плерома*. — 1998. — № 3. МУЕАЛ «Повернення деміургів». — С. 76.

56. **Гуцуляк О.** Необароко [Текст] / О. Гуцуляк // *Плерома*. — 1998. — № 3. МУЕАЛ «Повернення деміургів». — С. 81.

57. **Гуцуляк О.** Про одну міфологічну фразу у поемі Т. Шевченка «Причинна» [Текст] / О. Гуцуляк // *Українська національна ідея: дослідження, переклади, публікації : збірник наук. праць*. — Івано-Франківськ : Факел, 1999. — Вип. VII. Тарас Шевченко і народ. — С. 51–54.

58. **Гуцуляк О.** Строкатість теорій постмодерністських [Текст] / О. Гуцуляк // *Плерома*. — 1998. — № 3. МУЕАЛ «Повернення деміургів». — С. 104–105.

59. **Гуцуляк О.** «Третя культура» [Текст] / О. Гуцуляк // *Плерома*. — 1998. — № 3. МУЕАЛ «Повернення деміургів». — С. 110.

60. **Гуцуляк О.** УНСО поезія [Текст] / О. Гуцуляк // *Плерома*. — 1998. — № 3. МУЕАЛ «Повернення деміургів». — С. 112.

61. **Huculak O.** Slowo: Pamietamy... [Текст] / O. Huculak ; tłumacz. z ukr. R. Kusnak // *Dekada literacka*. — Kragow, 1998. — № 10(146), 31.X. — S. 5.

62. **Гуцуляк О.** Дезетатизаційний здвиг у площині української національної ідеї в другій половині ХХ сторіччя: надія на «ренесансних богів» [Текст] / О. Гуцуляк // *Кінець кінцем : альманах сучасного візуального мистецтва*. — Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 1999. — С. 81–83.

63. **Гуцуляк О. Б.** Літописні тиверці, їхній «толк» і таємнича Оратанія [Текст] / О. Б. Гуцуляк // *Вісник Прикарпатського університету. Історія*. — Івано-Франківськ : Плай, 1999. — Вип. 2. — С. 26–36.

64. **Мисак Б., Гуцуляк О.** Морально-філософські шукання сучасної української педагогічної думки [Текст] / Б. Мисак, О. Гуцуляк // *Мандрівець*. — 1999. — № 1. — С. 32–34.

65. **Гуцуляк О. Б.** Сутність і форми вияву феномену української «Рідної віри» другої половини ХХ сторіччя (Філософський аналіз) [Текст] / О. Б. Гуцуляк // *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*. — Івано-Франківськ : Плай, 1999. — Вип. 1. — С. 64–72.

66. **Мельник В., Гуцуляк О.** Андрей Шептицький про народну мудрість [Текст] / В. Мельник, О. Гуцуляк // *Спадщина митрополита Андрея Шептицького в національно-духовному відродженні України*. — Івано-Франківськ : Плай, 2000. — С. 150–151.

67. **Гуцуляк О.** Епістема денудата: апологія пілігримства [Текст] / О. Гуцуляк // *Четвер : часопис текстів та візій*. — 2000. — № 11. — С. 120–130.

68. **Гуцуляк О.** Неоязичництво другої половини ХХ сторіччя як парадигма свідомості суб'єкта цивілізаційно-культурного процесу [Текст] / О. Гуцуляк // *Людина і політика*. — 2000. — № 3. — С. 64–68.

69. **Гуцуляк О. Б.** Неоязичництво як явище зміни парадигми в умовах антагонізму соціуму і природи [Текст] / О. Б. Гуцуляк // *Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія*. — Івано-Франківськ : Плай, 2000. — Вип. 4. Ч. 1. — С. 197–206.

70. **Гуцуляк О.** Неоязичництво як явище перелому тисячоліть [Текст] / О. Гуцуляк // *Історія релігій в Україні : праці Х міжнародної наукової конференції (Львів, 16–19 травня 2000 року)*. — Львів : Логос, 2000. — Кн. 2. — С. 15–19.

71. **Гуцуляк О.** Арійська зоря Ярослава Ороса [Текст] / О. Гуцуляк // *Прообраз. Випуск другий*. — Івано-Франківськ : Плай, 2001. — С. 178–184.

72. **Гуцуляк О.** Гільгамеш як «архітектор буття»: спроба прояснення сутності епічного образу [Текст] / О. Гуцуляк // *Зарубіжна література в навчальних закладах*. — 2001. — № 6. — С. 42–45.

73. **Гуцуляк О.** Іван Франко — неоязичництво — неомодернізм — сучасність [Текст] / О. Гуцуляк // *Форма(р)т*. — 2001. — № 2. — С. 36–37.

74. **Гуцуляк О.** Європейські «нові праві»: «метapolітика» через «демiургiю» [Текст] / О. Гуцуляк // *Людина і політика*. — 2001. — № 6. — С. 64–74.

75. **Гуцуляк О. Б.** «Нові праві» як характерні представники сучасного неоязичництва [Текст] / О. Б. Гуцуляк // *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*. — Івано-Франківськ : Плай, 2001. — Вип. 2. — С. 106–114.

76. **Гуцуляк О.** Тарас Шевченко — постмодерніст [Текст] / О. Гуцуляк // *Форма(р)т*. — 2002. — № 6. — С. 24–26.

77. **Гуцуляк О.** Ucraina: Locus amoenus est (Метафізика топосу відчуження) [Текст] / О. Гуцуляк // *І : незалежний культурологічний часопис*. — 2002. — № 26. Топос поразки. — С. 92–123.

78. **Гуцуляк О.** Лицарі престолу святого Бьоля («Мандрований град» української літератури) [Текст] / О. Гуцуляк // Кальміос : літературно-мистецький альманах. — Донецьк : OST, 2003. — № 1–2(19–20). — С. 133–146.

79. **Гуцуляк О. Б.** Міфологема Шамбали в ультраправій європейській традиції [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Вісник Прикарпатського університету. Історія. — Івано-Франківськ : Плай, 2003. — Вип. VII. — С. 182–192.

80. **Гуцуляк О. Б.** Сучасне явище «повернення язичника (варвара)» в цивілізаційно-культурному аспекті [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. — Івано-Франківськ : Плай, 2003. — Вип. V. — С. 109–115.

81. **Гуцуляк Олег:** «Наша революція ще попереду» [Інтерв'ю; розмову вів Ярослав Ободяньський] [Текст] // Анонс-Контракт. — Івано-Франківськ, 2004. — № 43(6840). — С. 52.

82. **Гуцуляк О.** Пам'яті вчителя і людини [Про Ю. Султанова] [Текст] / О. Гуцуляк // Прикарпатська правда. — Івано-Франківськ, 2004. — № 19, 13 травня. — С. 6.

83. **Гуцуляк О. Б.** Неоязичництво як світоглядне явище (історико-філософський аналіз) [Текст] : автореф. дис. ... канд. філос. наук. — Львів : Львівський національний університет, 2005. — 23 с.

84. **Intervista con Oleg Gutsuliak** (citta Ivano-Frankiv'sk, anno 2005) di Enzo Ristagno [Електронний ресурс] // Avanguardia : Mensile militante per la comunita pazonalpopolare. — Roma, 2005. — № 12(239). — Р. 21–25. — Режим доступу: <http://avanguardia.altervista.org>.

85. **Гуцуляк О.** Сонячна онтофанічна сакральність як базова духовна цінність українського народу [Текст] / О. Гуцуляк // Ідеологія українського націоналізму на сучасному етапі розвитку української держави : матеріали міжнародної наукової конференції, Івано-Франківськ, 12–13 жовтня 2006 р. / наук. ред. О. Сич. — Івано-Франківськ : Місто-НВ, 2006. — С. 84–98.

86. **Гуцуляк О.** Український рогулізм [Текст] / О. Гуцуляк // Кальміос : літературно-мистецький альманах. — Донецьк : OST, 2006. — № 1(25). — С. 128–129.

87. **Гуцуляк О. Б.** Інтровертний та екстравертний аспекти української ментальності в перспективі між націоналізмом та космополітизмом [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Стосунки Сходу і Заходу України: суб'єкти, інтереси, цінності : збірник наукових праць. — Луганськ : Знання, 2007. — С. 275–285.

88. **Рачев А., Гуцуляк О., Виттманн М.** «Метаполітичний фронт Білого Движення» [Текст] : текст доклада Восточноєвропейской Метаполітической Ассоциация Thule-Sarmatia / А. Рачев, О. Гуцуляк, М. Виттманн // Кровь и Дух: вопросы ариософии. — М. : Русское Общество Гобно ; Опричное Братство во имя Св. Преподобного Иосифа Волоцкого, 2007. — № 4. — С. 55–56.

89. **Гуцуляк О. Б.** Метафізика традиції як ціннісна вертикаль [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Аксіологічні аспекти трансформації сучасного українського суспільства : всеукраїнська науково-практична конференція 27–28 квітня 2007 року (м. Івано-Франківськ). — Івано-Франківськ : Гостинець, 2007. — С. 164–167.

90. «Наше небо — безоблачное, наша правда — в нас...» : беседа с руководителем Украинской фаланги Олегом Гуцуляком и председателем Галицкой колонны Украинской фаланги Иваном Пелипишаком [Текст] // Лавриненко И. Русская фаланга. — Львов : Библиотека журнала «Европеец», 2007. — С. 92–98.

91. **Goutsoullac** [псевд.]. Неосарматизм [Текст] / Goutsoullac // Четвер : часопис текстів і візій. — Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2007. — № 28. Проект «Блогпост». — С. 185–186.

92. **Гуцуляк О. Б.** Пошуки заповітного царства: міф — текст — реальність [Електронний ресурс] : монографія / О. Б. Гуцуляк ; відп. ред. О. М. Пилип'юк ; післямова Г. Бердник. — Івано-Франківськ : Місто-НВ, 2007. — 540 с. — (Серія «Золотий грифон»). — Режим доступу: <http://www.ex.ua/view/1067333>.

93. **Гуцуляк О.** Сонячна онтофанічна сакральність як базова духовна цінність українського народу [Текст] / О. Гуцуляк // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. — Івано-Франківськ : ВДВ ЦІТ, 2007. — Вип. X. — С. 45–54.

94. **Гуцуляк О.** Феномен солярцентризму в українській ментальності [Текст] / О. Гуцуляк // Ціннісно-смысловий вимір буття українського суспільства і перспективи українського націоналізму : матеріали III міжнародної наукової конференції. Івано-Франківськ, 17–18 листопада 2007 р. / наук. ред. О. М. Сич. — Івано-Франківськ : Місто-НВ, 2007. — С. 200–214.

95. **Goutsoullac** [псевд.]. Юрій Андрухович — криptomусульманин?! [Текст] / Goutsoullac // Четвер : часопис текстів і візій. — Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2007. — № 28. Проект «Блогпост». — С. 139–141.

96. **Гуцуляк О. Б.** Нарратив против Дискурса: постмодерная ситуация [Електронний ресурс] / О. Б. Гуцуляк // Ломоносов—2008, 7–10 апреля 2008 г., Московский университет. — Режим доступу: http://www.studunion.ru/lomonosov-msu/show_ann.php?id=goutsoullac@rambler.ru.

97. **Гуцуляк О. Б.** Українська національна ідея в контексті пошуку Книги національного буття [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Перевал. — Івано-Франківськ, 2008. — № 4. — С. 176–185.

98. **Гуцуляк О. Б.** Українська національна ідея і пошук Книги національного буття [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Соціальна психологія. — 2008. — № 3. — С. 84–94.

99. **Гуцуляк О. Б.** Інтровертний та екстравертний аспекти української ментальності в перспективі національних духовних цінностей [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Прикарпатський вісник Наукового товариства ім. Шевченка. Думка. — 2009. — № 3(7). — С. 24–39.

100. **Гуцуляк О. Б.** Між гносеологічними та онтологічними пошуками закорінення нового (Дугін & Арндт) [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Філософія гуманітарного знання: після Вільгельма Дільтея : матеріали Міжнародної наукової конференції 16–17 жовтня 2009 р. — Чернівці : Вид-во ЧНУФ, 2009. — С. 114–115.

101. **Гуцуляк О. Б.** Заметки о христианском платонизме [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Апокриф : літературно-езотерический журнал. — Калининград, 2010. — Вып. 33. — С. 36–37.

102. **Гуцуляк О. Б.** Предисловие [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Иваненко А. Тараканы чистого разума: Калининград: литературно-езотерический журнал «Апокриф», 2010. — Приложение № 7 (Август). — С. 3.

103. **Гуцуляк О. Б., Дрогомирецький П. П.** Пророк у поемі «Мойсей» Івана Франка: філософсько-нарративний аспект у сьогоденні [Текст] / О. Б. Гуцуляк, П. П. Дрогомирецький // Красзнавець Прикарпаття. — Івано-Франківськ, 2010. — № 16, липень–грудень. — С. 43–44.

104. **Гуцуляк О. Б.** Радость и вина: мифологическо-антропологический очерк [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Апокриф : літературно-езотерический журнал. — Калининград, 2010. — Вып. 30. — С. 40–45.

105. **Гуцуляк О. Б.** Солярно-космічне неоязичництво як проект альтернативи в процесі трансформації моральних цінностей сучасного українського суспільства [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Актуальні проблеми трансформації моральних цінностей сучасного українського суспільства : Всеукраїнська науково-практична конференція (10–11 травня 2010 р.) : матеріали доповідей та виступів. — Івано-Франківськ : Симфонія форте, 2010. — С. 127–130.

106. **Гуцуляк О.** Теплий Закат [и Розовый Холокост] [Текст] / О. Гуцуляк // Intertraditionale : международный альманах Традиции и Революции. — Киев — Копенгаген — Москва, 2010. — № 1. — С. 392–412.

107. **Гуцуляк О. Б.** Україна священних могил і Золоте царство богів та героїв: порівняльно-міфологічний аналіз [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Етнос і культура. — Івано-Франківськ, 2010. — № 6–7. — С. 159–171.

108. **Гуцуляк О. Б.** Філософія, в конце концов [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Апокриф : літературно-езотерический журнал. — Калининград, 2010. — Вып. 30. — С. 46–51.

109. **Гуцуляк О. Б.** Філософія українського сонячно-антеїстичного космізму [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Прикарпатський вісник Наукового товариства ім. Шевченка. Думка. — 2010. — № 3(11). — С. 16–26.

110. **Гуцуляк О. Б.** Яматодамасии — мистический дух Японии [Текст] / О. Б. Гуцуляк ; пер. с укр. // Апокриф : литературно-эзотерический журнал. — Калининград, 2010. — Вып. 30. — С. 38–39.

111. **Гуцуляк О. Б.** Габриэль Оморэ Марсель: на пути к Свету [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Апокриф : литературно-эзотерический журнал. — Калининград, 2011. — Вып. 45. — С. 176–183.

112. **Гуцуляк О. Б.** Граничный вопрос [Об А. Г. Дугине] [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Апокриф : литературно-эзотерический журнал. — Калининград, 2011. — Вып. 34. — С. 76.

113. **Гуцуляк О. Б.** Дві історіософські концепції в Давній Русі: Літопис і Слово (загальноєвропейський контекст) [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Українська філософська думка у контексті Європейської філософії : всеукраїнська науково-практична конференція (19–20 травня 2011 року) : матеріали доповідей та виступів. — Івано-Франківськ : Симфонія форте, 2011. — С. 65–67.

114. **Гуцуляк О. Б.** Дух и душа [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Апокриф : литературно-эзотерический журнал. — Калининград, 2011. — Вып. 35. — С. 63–68.

115. **Гуцуляк О. Б.** Золотой Лев и Золотое Дитя Фридриха Ницше [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Апокриф : литературно-эзотерический журнал. — Калининград, 2011. — Вып. 34. — С. 77–79.

116. **Гуцуляк О. Б.** Культуротворчий феномен «Мандрованого граду» в сучасному українському літературному процесі [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Прикарпатський вісник Наукового товариства ім. Шевченка. Думка. — 2011. — № 3(15). — С. 28–40.

117. **Гуцуляк О. Б.** Метафізична Україна в ментальному хронотопі (філософсько-міфологічний аналіз) [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. — Івано-Франківськ : Плай, 2011. — Вып. 14. — С. 48–57.

118. **Гуцуляк О. Б.** Нарратив & Дискурс [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Апокриф : литературно-эзотерический журнал. — Калининград, 2011. — Вып. 35. — С. 56–62.

119. **Гуцуляк О. Б.** Изначальный архетип Украины и России [Электронный ресурс] / О. Б. Гуцуляк // Лабиринт : журнал социально-гуманитарных исследований. — Иваново, 2012. — № 1. — С. 71–77. — Режим доступа: http://journal-labirint.com/wp-content/uploads/2012/03/journal/Labirint2012_1.pdf.

120. **Гуцуляк О. Б.** Своєрідність філософії українського солярного космізму [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Українознавчий альманах. — К. : Центр українознавства КНУ, 2012. — Вып. 7. — С. 171–174.

121. **Гуцуляк О. Б.** Історіософія кенозису Русі: від Малоросії до України [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. — Івано-Франківськ : Видавництво Прикарпатського національного університету імені В. Стефаніка, 2012. — Вып. 16. — С. 47–52.

122. **Дрогомирецький П. П., Гуцуляк О. Б.** Соціо- та психолінгвістична характеристика феномену «мовного відступництва» в Галичині кінця ХІХ століття [Текст] / П. П. Дрогомирецький, О. Б. Гуцуляк // Семантика мови і тексту : матеріали ХІ Міжнародної наукової конференції (Івано-Франківськ, 26–28 вересня 2012 р.) — Івано-Франківськ, 2012. — С. 169–171.

123. **Дрогомирецький П. П., Гуцуляк О. Б.** Основи індоєвропейського мовознавства та компаративістики [Текст] / П. П. Дрогомирецький, О. Б. Гуцуляк ; відп. ред. акад. НАПНУ В. І. Кононенко. — Івано-Франківськ : Симфонія форте, 2012. — 116 с.

124. **Гуцуляк О. Б.** Українська ідентичність — Середземноморська [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Філософське осмислення культурного простору : матеріали VII Всеукраїнської науково-практичної міждисциплінарної конференції, присвяченої Всесвітньому дню культурного різноманіття в ім'я діалогу та розвитку. 21 травня 2012 року. — Херсон : Вид-во ХДАУ, 2012. — С. 60–65.

125. **Гуцуляк О.** Солярний архетип українства [Текст] / О. Гуцуляк // Ямгорів : літературно-краснознавчий і мистецький альманах. — Городенка : ПрутПринт, 2012. — Ч. 20–21. — С. 223–239.

126. **Гуцуляк О.** Солярний архетип українства (продовження) [Текст] / О. Гуцуляк // Ямгорів : літературно-краснознавчий і мистецький альманах. — Городенка : ПрутПринт, 2013. — Ч. 22–23. — С. 249–261.

127. **Гуцуляк О.** Україна як проблема мобілізації принципів національної культури [Текст] / О. Гуцуляк // Федорчак Петро Степанович : бібліографічний покажчик (до 80-річчя від дня народження та 50-річчя науково-педагогічної діяльності у Прикарпатському національному університеті імені В. Стефаніка) / [упоряд. О. Б. Гуцуляк, І. М. Арабчук]. — Івано-Франківськ : Вид-во Прикарпатського національного університету імені В. Стефаніка, 2013. — С. 38–46.

128. **Гуцуляк О., Дрогомирецький П.** Иван Вагилевич як слов'янознавець [Текст] / О. Гуцуляк, П. Дрогомирецький // Краснознавець Прикарпаття. — 2013. — № 21, січень–червень. — С. 44–48.

129. **Гуцуляк О. Б.** Изначальный архетип Украины и России [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Історія філософії як школа думки. Збірник на пошану професора Степана Михайловича Возняка (до 85-річчя з дня народження) / гол. ред. В. К. Ларіонова. — Івано-Франківськ : Вид-во ПНУ ім. В. Стефаніка, 2013. — С. 269–285.

130. **Гуцуляк О. Б.** Использование даосизма в китайском варианте коммунистической доктрины [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Вісник Дніпропетровського університету. — 2013. — Т. 21, № 9/2. Серія «Філософія. Соціологія. Політологія». — Вып. 23(4). — С. 150–158.

131. **Гуцуляк О. Б.** «Бытие» как «вслушивание-в-язык» и «фантастическая этимология» и «мифопоэзия» как его практики [Электронный ресурс] / О. Б. Гуцуляк // Сучасні дослідження з лінгвістики, літературознавства і міжкультурної комунікації (ELLIC 2013) : матеріали Міжнародної наукової конференції, Івано-Франківськ, 13 березня 2013 р. / відп. ред. Я. В. Бистров ; Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаніка. — Івано-Франківськ, 2013. — С. 198–200. — Режим доступа: <http://www.ellic.pu.if.ua/> — ISBN 978-966-640-341-7.

132. **Гуцуляк О. Б.** Тайна имен атлантов [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Кронос : альманах о тайнах древних цивилизаций. — М. : Вече, 2013. — Вып. 1. Глобальные катастрофы и исчезнувшие цивилизации. — С. 373–389.

133. **Гуцуляк О.** Атлантида в «Ведах» [Текст] / О. Гуцуляк // Кронос : альманах о тайнах древних цивилизаций. — М. : Вече, 2014. — Вып. 2. Глобальные катастрофы и исчезнувшие цивилизации. — С. 367–373.

134. **Гуцуляк О.** Кёр-Оглы — сын могилы и правитель Чамбули Мастон (сущность мифологического образа) [Текст] / О. Гуцуляк // Адам елємі / Мир человека : философский и общественно-гуманитарный журнал (Казakhstan). — 2014. — № 1(59). — С. 82–99.

135. **Гуцуляк О.** Рим и Карфаген: битва продолжается [Электронный ресурс] / О. Гуцуляк // Апокриф : оккультно-религиоведческий журнал (Россия, Калининград). — 2014. — № 6(75). — С. 118–174. — Режим доступа: <http://apokrif93.com/apokrif/75.pdf>.

136. **Гуцуляк О. Б.** Зороастрийское пророчество о Спасителе [Электронный ресурс] / О. Б. Гуцуляк // Апокриф : оккультно-религиоведческий журнал (Россия, Калининград). — 2014. — № 1(80), сентябрь. — С. 125–128. — Режим доступа: <http://apokrif93.com/apokrif/80.pdf>.

137. **Гуцуляк О. Б.** «Wolffsschanze» [Электронный ресурс] / О. Б. Гуцуляк // Апокриф : оккультно-религиоведческий журнал (Россия, Калининград). — 2014. — № 1(80), сентябрь. — С. 129–131. — Режим доступа: <http://apokrif93.com/apokrif/80.pdf>.

138. **Гуцуляк О. Б.** Езотерична історіософія України як метаініціація культури [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Етнос і культура. — 2013–2014. — № 10–11. — С. 154–160.

139. **Гуцуляк О.** Два педагогічні принципи нашої європейської ідентичності [Текст] / О. Гуцуляк // Університет. — 2014. — Жовтень. — С. 14.

140. **Гуцуляк О. Б.** Етногенетический обряд «Священной весны»: скифы, сарматы, готы, нарты, гуцулы (мифо-эпические параллели) [Электронный ресурс] / О. Гуцуляк // Гуманитарные научные исследования. — 2014. — № 11. — Режим доступа: <http://human.snauka.ru/2014/11/8154> (дата звернення: 02.11.2014).

141. **Bihusiak M., Hutsuliak O.** Ukrainian Studies in the Publications of Vasyl Stefanyk Precarpathian National University [Текст] / М. Bihusiak, О. Hutsuliak // Journal of Vasyl Stefanyk Precarpathian National University. Series of Social and Human Sciences. — 2014. — Vol. 1, No. 4. — P. 144–155.

142. Философ и социолог Олег Гуцуляк о событиях в мире и судьбе малых народов / беседовала Екатерина Амеян [Электронный ресурс] // Ezidpress. — 2014. — Октябрь. — Режим доступа: <http://ezidpress.com/ru/?p=2035>.

143. **Гуцуляк О. Б.** Epistema denudata. Апологія пілігримства [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Апокриф в Україні : окультно-релігійознавчий журнал. — Львів, 2015. — Життя 2, № 1(3). — С. 23–32.

144. **Гуцуляк О. Б.** Исламский фактор в «философии традиционализма» [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Традиция і традиціоналізм : альманах 2014–2015 / Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. — Вінниця : ТОВ «Нілан-НТД», 2015. — С. 42–57.

145. **Бігусяк М. В., Гуцуляк О. Б.** Біобібліографістика Прикарпаття як регіональна складова Українського Біографічного Словника [Текст] / М. В. Бігусяк, О. Б. Гуцуляк // Карпатські бібліотечно-краєзнавчі студії : збірник праць / МОН України, Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника ; відп. ред. М. В. Бігусяк, наук. ред. О. Б. Гуцуляк. — Івано-Франківськ : НБ ПНУС, 2015. — Вип. 1. — С. 101–105.

146. **Бігусяк М. В., Гуцуляк О. Б.** Науково-дослідницька та рекламна діяльність Накової бібліотеки Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника [Текст] / М. В. Бігусяк, О. Б. Гуцуляк // Бібліотеки ВНЗ України у процесі імплементації Закону «Про вищу освіту» та інформатизації суспільства : матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції, Івано-Франківськ, 16–19 червня 2015 р. — Івано-Франківськ : НТБ ІФНТУНГ, 2015. — С. 15–25.

147. **Гуцуляк О. Б.** Карпатська зоря Ярослава Ороса (рецензія на книгу) [Текст] / О. Б. Гуцуляк // Карпатські бібліотечно-краєзнавчі студії : збірник праць / МОН України, Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника ; відп. ред. М. В. Бігусяк, наук. ред. О. Б. Гуцуляк. — Івано-Франківськ : НБ ПНУС, 2015. — Вип. 1. — С. 139–144.

148. **Гуцуляк О. Б.** Об антиконфуцианском характере «культурной революции» в Китае (1966–1976) [Электронный ресурс] // Гуманитарные научные исследования. — 2015. — № 11. — Режим доступа: <http://human.snauka.ru/2015/11/12635> (дата звернення: 06.11.2015).

Упорядкував І. В. Пелипишак

Степану Процюку

Поезія зростає в порожнечі –
Чим далі в обшир, де сумує птаство,
Фантазії й кларнети. Сич-схоластик
Навчає менестрелів, вбивця-вечір

Самотнім псом простерся у дворі
І річище сухе ховає тінь,
Що кинула у душі покоління
Поеза романтизму. На зорі

Рівненьких верб шевченкових та яблук
Химерно крутять реверанси дню,
І смаженину чує дідчий нюх,
І в небі ще не видно дирижаблів...

Величний спів, скуйовджені знамена.
Удари в бубон животять у лігво,
І Кайзерлінг дав світові епіграф,
І зрушила фльотилії Єлена

У строфи епосу. І світ не мав би шарму
Без чар її і яблука розбрату
(Надкушене вкраїнцем). Герострату
Наснився вже в Аїді білий мармур

У масві пожежі, слави... Ніч
Рудиментальні ніжить сподівання,
І скіф із луком десь на Березані
До предків-звірів молиться облич.

Наукове видання

Олег Гуцуляк

ФІЛОСОФІЯ УКРАЇНСЬКОЇ СУТНОСТІ

Відповідальний редактор *Тетяна Синьоок*

Список ілюстрацій

Обкладинка

Олександр Чулков «Яблуко розбрату»

Ілюстрація до есею «Epistema denudata: апологія пілігримства»

Анатолій Базилевич «Енеїда» («Як ось і море стало грати...»)

Підписано до друку 15.02.2016

Формат 60x90/16. Ум. др. арк. 16.

Папір офсетний. Друк офсетний. Наклад 100 прим.

Зам. № 01-444 від 12.12.2015 р.

Видавець

Видавництво «Арт Економі»

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до державного реєстру видавців, виготівників
і розповсюджувачів видавничої продукції

Серія ДК № 3911 від 05.11.2010 р.

Тел./факс: (044) 361-7-361

www.knygar.com.ua

e-mail: admin@knygar.com.ua